

# Karl Löwith

Max Weber y Karl Marx



gedisa  
editorial

# Índice

Edición original en alemán: Karl Löwith: Sämtliche Schriften. Band 5: Hegel und die Aufhebung der Philosophie - Max Weber, pp. 324-447, publicado por J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GMBH Stuttgart, Alemania. Copyright „ 1988

Director de la serie: Esteban Vernik

Traducción: Cecilia Abdo Ferez

Diseño de colección: Sylvia Sans

Primera edición: junio de 2007, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

Paseo Bonanova, 9 1º-1ª

08022 Barcelona, España

Tel. 93 253 09 04

Fax 93 253 09 05

Correo electrónico: [gedisa@gedisa.com](mailto:gedisa@gedisa.com)

<http://www.gedisa.com>

ISBN: 978-84-9784-092-7

Depósito legal: B. 29789-2007

Preimpresión: Editor Service, S.L.

Diagonal 299, entresuelo 1ª

Tel. 93 457 50 65

08013 Barcelona

Impreso por Romanyà Valls

Verdaguer, 1 (Capellades, Barcelona)

Impreso en España

Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

INTRODUCCIÓN: Max Weber según Karl Löwith <i>Esteban Vernik</i> .....	9
MAX WEBER Y KARL MARX <i>Karl Löwith</i> .....	29
Max Weber y Karl Marx (1932) .....	31
Introducción .....	31
A. La interpretación de Weber del mundo capitalista burgués según el hilo conductor de la «racionalización» .....	40
B. La interpretación marxista del mundo capitalista burgués según el hilo conductor de la enajenación de sí humana .....	77
C. La crítica de Weber de la concepción materialista de la historia .....	109
Notas .....	117
Max Weber y sus seguidores (1939-1940) .....	135
La posición de Max Weber frente a la ciencia (1964) .....	149
Notas .....	180
POSFACIO: Entre el recuerdo y el olvido de los maestros: la exigencia de pensar la sociedad <i>Luis F. Aguilar Villanueva</i> .....	187

# Introducción

## Max Weber según Karl Löwith

### I

Karl Löwith exhibe fascinación por la relación que existe entre Max Weber y Karl Marx, es decir, por el diálogo que mantiene viva a la sociología en la confrontación permanente que surge entre su ala burguesa y su ala marxista:

[...] ni la sociología marxista ni la burguesa vieron que la sociología de Weber es *el* contrapunto de *El capital* de Marx.<sup>1</sup>

Löwith siente una atracción intelectual muy honda por Weber que, sin duda, estuvo marcada por la palabra oída en *La ciencia como vocación*, pero que se manifiesta cada vez que experimenta el ejercicio weberiano de extremar la razón hasta sus límites más humanos, para regresar de nuevo al irracionalismo del encanto mágico.

Este círculo que configuran la razón y la magia sirve para establecer una sociología antropológica de lo humano. Pero en el proceso de racionalización de Weber aparece de nuevo el puente con Marx y la historia. Como mago, Löwith se refiere a Weber en varias ocasiones:

El «desencantamiento» del mundo histórico por medio de la ciencia racional, que él pone en práctica en sus trabajos sociológicos, debe de haber ejercido una especie de magia.<sup>2</sup>

«Mago» también era el apelativo de Martin Heidegger, *el mago de Messkirch*.

Mientras Löwith elabora sus tesis sobre Marx y Weber, la filosofía existencial de Heidegger orienta su pensamiento. Éstas, pues, son las aristas del triángulo Marx, Weber y Heidegger, con el que Löwith exhibe la sociología weberiana del círculo de lo humano.

## II

Un breve rodeo por la cuestión Weber-Marx muestra algo que muchas corrientes del ala marxista de la sociología han pasado por alto: la riqueza del interés de Weber por Marx. Podrá decirse que Weber mantuvo una posición bifronte, que se alejó y se acercó a Marx. Al mismo tiempo que consideró que el *Manifiesto del Partido Comunista* era como «una patética profecía», señaló su valor como «una aportación científica de primer rango». Si bien Weber rechazó muchas veces varios de sus postulados metodológicos, científicos y políticos —hasta el punto de haber sido calificado como «un Marx burgués»—,<sup>5</sup> mantuvo siempre un entusiasta interés por los escritos de Marx, tal como se aprecia en diversos testimonios.

La propia Marianne Weber, cuyo primer libro llevaba por título *El socialismo de Fichte en relación con la doctrina de Marx*, señaló que Max Weber, en cierto aspecto, «compartía la concepción marxista del Estado y su ideología».<sup>4</sup> También Karl Jaspers, quien tras la muerte de Max Weber tuvo, junto a Marianne, un papel destacado en la construcción de su imagen, ha afirmado que:

Max Weber admiró la interpretación materialista de la historia de Marx, la cual fue el primer paso en el autoconocimiento del capitalismo, como un descubrimiento científico que influyó decisivamente en su propia perspectiva.<sup>6</sup>

Más elocuente resulta todavía el testimonio de Eduard Baumgarten, quien informa que Max Weber, en los últimos años de su vida, decía a sus estudiantes:

La honestidad de un estudioso actual, y sobre todo de un filósofo actual, puede medirse teniendo en cuenta su actitud frente a Nietzsche y Marx.

[...] Quien no esté dispuesto a conceder que las partes más importantes de su propio trabajo no hubieran podido ser realizadas sin el trabajo de estos autores, se engaña a sí mismo y a los demás. El mundo en el que existimos es, en gran medida, un mundo signado por Marx y Nietzsche.<sup>6</sup>

Sin embargo, habrá que decir que las diferencias epistemológicas y metodológicas entre Marx y Weber son sustantivas. En primer lugar, Weber rechazaba todas las filosofías materialistas de la historia, es decir, aquellas filosofías de la historia que pretendían encontrar las leyes objetivas del curso de la historia o, al menos, un sentido interno del proceso histórico. Según Weber, no existe ninguna «ley» objetiva en la realidad social. En el mejor de los casos, con la ayuda de tipos ideales es posible construir teorías de los procesos sociales que tengan alguna semejanza con leyes y que puedan servir como pautas para medir el grado de apartamiento de determinados sectores de la realidad social con respecto a estos modelos nomológicos.<sup>7</sup>

Así, Weber consideraba que la construcción de Marx era sumamente importante como construcción ideal-típica del proceso de la historia, pero en cambio no estaba dispuesto a aceptarla como enunciado ontológico. En este preciso sentido, en el ensayo «La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y de la política social»<sup>8</sup> afirma que hay que rechazar la concepción materialista de la historia. También en este punto, Marianne Weber nos ofrece su consideración:



Max expresó su gran admiración hacia las brillantes construcciones de Karl Marx, y vio en la investigación de las causas económicas y técnicas de los hechos un principio heurístico fructífero, en realidad específicamente nuevo, que dirigía la búsqueda de conocimiento a zonas enteras antes no iluminadas. Pero no sólo rechazó la elevación de estas ideas a una *Weltanschauung*, sino que también se declaró en contra de que los factores materiales se volvieran absolutos y se les convirtiera en el *común denominador* de las explicaciones causales.<sup>9</sup>

Cabe no obstante señalar que Max Weber interpretaba de manera bastante indiferenciada a Marx y a la teoría marxista. Wolfgang Mommsen señala que el elemento activista de la teoría de Marx quedó oscurecido en las posteriores interpretaciones de Engels y de Kautsky, haciendo así del marxismo una teoría rígida de la historia, respecto a la cual en ese momento Weber no veía con claridad las diferencias entre Marx y sus seguidores ortodoxos.

Por lo demás, también es notoria la diferencia acerca del papel que desempeñan los intereses económicos en los procesos sociales. A diferencia del marxismo, en Weber se destila una concepción pluralista que trata de estimar la dinámica que envuelve a los intereses ideales junto a los intereses materiales, negando explícitamente cualquier concepción que vea a los primeros como reflejo de los segundos. Al respecto es meridiana la célebre expresión de Weber:

Los intereses, materiales e ideales, no las ideas, son quienes dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las «imágenes del mundo» creadas por las «ideas» han determinado con gran frecuencia, como guardagujas, los raíles en que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses.<sup>10</sup>

Vayamos, pues, a las zonas comunes que se superponen entre las obras de Marx y Weber, siguiendo de cerca el ensayo de Karl Löwith.

### III

Si volvemos ahora a Löwith y al examen que realiza de la relación entre Weber y Marx, podemos constatar la aparición de elementos novedosos. En efecto, la interpretación de Löwith va más allá de lo señalado hasta el momento, al destacar que en ambas teorías subyace la situación del hombre moderno en la totalidad de su existencia. Löwith remarca el componente existencial-antropológico de Marx y de Weber y observa que el motivo básico y original de las investigaciones de ambos concierne al modo capitalista de ser humano.

Tributario tanto de la hermenéutica como de la geometría, el método utilizado por Löwith para su comparación es el de las perspectivas contrapuestas.<sup>11</sup> Partiendo de las diferencias entre ambos autores, Löwith trata de llegar a sus similitudes enfocando la teoría de Marx desde el prisma de la de Weber y la de Weber desde la óptica de Marx. Pero, además, esta confrontación tomaba la forma de un triángulo, al dar lugar como tercera arista a la de la propia filosofía existencial de Löwith.

La exposición de Löwith comienza con una serie de puntualizaciones sobre los perfiles de ambos autores que merecen considerarse. Tanto Marx como Weber siguieron los acontecimientos políticos de su tiempo e intervinieron en la vida pública con la misma pasión, sea por medio del periodismo o por las intervenciones propias de los hombres políticos.

Al igual que Marx, Weber asimiló enormes masas de material científico. En ambos casos sus estilos de escritura se apoyaban en gran cantidad de evidencias empíricas y en extensas notas a pie de página. Los dos fueron científicos, aunque consideraban la relación entre ciencia y política de manera opuesta. Si para Weber la ciencia y la política debían mantenerse separadas, para Marx, por el contrario, convergían en unidad. Uno y otro fueron grandes filósofos sin querer serlo

ni asumirse como tales. Löwith trae al recuerdo la carta de Moses Hess de 1841 que presenta a Marx como «el más grande, quizás el *único filósofo verdadero* vivo»; y también, la célebre frase de Karl Jaspers: «En Max Weber vemos encarnado al filósofo existencial».

Aunque Weber —como también sabemos por medio de Jaspers— gustaba de reconocerse ante todo como un investigador, esto es, como un moderno especialista, habremos de decir que ni su sociología ni la de Marx pueden confinarse a los límites estrechos de la especialización. Así, volviendo a la caracterización de Löwith, ambos fueron esencialmente *sociólogos filosóficos*; no porque fundaran algún tipo concreto de «filosofía social», sino porque de hecho, en su subyacente preocupación por la existencia humana, cuestionaron la totalidad de la situación de la vida contemporánea bajo la rúbrica del «capitalismo». Si en *La ideología alemana* Marx se refería al mercado como aquello que se expande sobre la tierra y «con su mano invisible» crea y destruye imperios, Weber —en uno de sus últimos escritos—, al considerar la tendencia universal al desarrollo de la cultura occidental, se detiene «en el poder que determina el destino de la vida moderna: el capitalismo».<sup>12</sup>

En definitiva, cabe señalar que el ensayo de Löwith muestra cómo ambos —Marx directamente y Weber indirectamente— efectuaron un análisis crítico del hombre moderno dentro de la sociedad burguesa, basado en la aceptación de que la economía se ha convertido en el destino de la humanidad.

Observemos con mayor detalle el análisis que Löwith realiza por separado de las interpretaciones que hacen tanto Weber como Marx de las estructuras fundamentales del capitalismo. La interpretación de Weber da cuenta del mundo capitalista burgués en términos de «racionalización». Aquí Löwith comienza señalando que la así llamada «objetividad» —y anota que Weber nunca habló de objetividad a secas, sino de la *así llamada*, y siempre entre comillas:

[...] reposa sobre y sólo sobre el hecho de que la realidad dada es ordenada según categorías, las cuales, en un sentido específico, son *subjetivas*, esto es, presentan la *precondición* del valor de nuestro conocimiento y están ligadas a la *precondición* del *valor* de aquella verdad que sólo nos puede dar el saber de la experiencia.<sup>13</sup>

Consecuentemente, la objeción de Weber al marxismo —como antes decíamos— no es que se base en ideales e ideas científicamente poco probables, sino que la subjetividad de sus premisas fundamentales se presenta con apariencia objetiva, de validez universal. En cambio, Löwith dice, con Weber:

La autorreflexión científica, que deja tras de sí la posibilidad ingenua de la disciplina científica, no indica qué es lo que «se debe», sino qué se *puede* consecuentemente, con unos medios dados, en orden a un fin presupuesto; [...].<sup>14</sup>

Por lo que su propósito es hacer explícitos los *a priori* de las ideas de valor que guían las acciones específicas. Así, si tomamos el tema fundamental de sus investigaciones científicas, es decir, la tendencia a la secularización, vemos que Weber resume la problemática de esta realidad bajo el concepto de «racionalidad», una noción que procura hacer inteligible precisamente porque el proceso general de racionalización de toda nuestra existencia se convierte en algo específicamente irracional.

Por ejemplo, ganar dinero para asegurarse un estándar de vida es racional e inteligible. Sin embargo, la manera racionalizada de hacer dinero con el único propósito de hacer dinero es algo específicamente irracional. Aquí se puede observar que el elemento decisivo y elemental es que cada instancia de racionalización genera, inevitablemente, irracionalidad. Se trata de una racionalización en la dirección de un modo de vida irracional.

Este ejemplo del dinero, ofrecido por Weber en una respuesta crítica a Brentano<sup>15</sup> y comentado por Löwith, nos re-

mite muy directamente a los análisis de Georg Simmel sobre la modernidad y a su célebre *Filosofía del dinero*, de 1900. Sabemos por Marianne Weber que uno de los libros que Max Weber leyó en los momentos en que salía de su primer colapso nervioso fue precisamente ese tratado, lo cual ocurrió poco antes de comenzar la redacción de sus ensayos sobre el protestantismo. Y en efecto, en el inicio de *La ética protestante* Weber elogia a Simmel por «las brillantes imágenes» que se encuentran en el capítulo final («El estilo de vida») de la *Filosofía del dinero*.

Para Weber el fenómeno de la racionalización —que se podrá estudiar tanto en la expansión del dinero como en la de las burocracias— representa la principal característica de la forma de vida de Occidente. Pero Löwith puntualiza que Weber y Marx han interpretado este destino de Occidente de manera diferente: Weber no concibió el capitalismo como un poder hecho de «relaciones» de fuerzas y medios de producción que se han convertido en autónomos. Para él, el capitalismo sólo pudo ser el poder que determina el destino de nuestra vida moderna porque previamente se desarrolló el contexto para la racionalización de nuestros estilos de vida.

El espíritu general de la «racionalidad» domina a la humanidad moderna, tanto en las artes como en las ciencias, en lo legal como en lo administrativo, en la vida social como en la vida económica. La racionalización universal de la vida configura un sistema de múltiples dependencias, una carcasa férrea de subordinaciones en la que cada individuo está irremediablemente integrado. Pero lo ambiguo —y quizá lo productivamente ambiguo— de su formulación trágica es que al mismo tiempo esa racionalidad es precisamente la que según Weber se requiere para la libertad. Ésta buscará ceñirse para lograr sus objetivos últimos con los medios disponibles, lo cual nos lleva al imperativo ético de la responsabilidad de la

acción humana. La tensión ética del discernimiento entre medios y fines —lo que supone que en ciertos casos los buenos propósitos requieran el uso de medios cuestionables— transforma la racionalidad de la responsabilidad en un *ethos* definitivo.

Esta relación fundamental entre medios y fines y su pervisión moderna sirvió a Weber para dar cuenta de los conceptos de racionalidad y libertad. Lo que originariamente fue un mero medio (para un fin valorado), se convierte en un fin en sí mismo. De esta manera, los medios como fines se realizan en sí mismos perdiendo su sentido o propósito original, es decir, perdiendo así su original racionalidad propositiva orientada hacia el fin último del hombre y sus necesidades. Estamos ya en el campo de las similitudes con Marx, pero Löwith lee a Weber para señalar que:

Esta inversión caracteriza a la completa cultura moderna, cuyas administraciones, instituciones y fábricas están tan «racionalizadas» que son *las* que involucran y determinan al hombre, que *se* ha adaptado a ellas como una «carcasa inflexible».<sup>16</sup>

Si ahora nos detenemos en Marx, la interpretación del mundo capitalista burgués se da, en cambio, en términos de «alienación». En este punto Löwith muestra que lo que Marx llama «emancipación del hombre» no sólo es una emancipación política y económica, sino una emancipación más amplia, de tipo antropológico, existencial, en definitiva «humana». Y que esta emancipación será el resultado de la liberación del hombre de su (auto)alienación.

Löwith puntualiza que la crítica de Marx al lugar del hombre en la sociedad burguesa culmina en una crítica de la sociedad y la economía sin perder su fundamental significado antropológico. Aquí se observa que Marx trata esta fundamental alienación universal del hombre moderno en sus estructuras políticas, sociales y económicas, y éstos son los mis-



mos órdenes que Weber situaba como el destino inevitable de la racionalización moderna.

Bajo el hilo conductor de la autoalienación del hombre, Löwith aborda la obra de Marx desde sus escritos tempranos hasta el Marx maduro y muestra que la temática de la alienación aparece con pocas variantes desde sus primeras intervenciones en la *Gaceta Renana* hasta el tomo 1 de *El capital*. La mercancía, en tanto representante del carácter mercantil de todos los objetos (y aun de las personas) del mundo moderno, es la expresión económica de la alienación humana del mundo capitalista burgués.

Así, Löwith recupera la continuidad del pensamiento del joven Marx con el posterior: contra cualquier interpretación que vea un período anterior burgués que luego se convertirá en filosofía marxista, Löwith muestra que el tema fundamental permanece. Entre sus análisis del robo de leña en la *Gaceta Renana* de 1842 y el capítulo I de *El capital*, de 1876, encuentra una tendencia latente, «tendencia viviente» en aquellos escritos tempranos que dan cuenta del mecanismo de autoalienación propio del capitalismo.<sup>17</sup>

Veamos pues, brevemente, estos dos casos tal como Löwith los toma para realizar la afirmación anterior. En su intervención de 1842 acerca de las leyes que penalizaban a los ladrones de leña, Marx los consideraba como aquellos que se apropian de la leña para satisfacer necesidades básicas. Ahí es donde Marx muestra por primera vez la reveladora «inversión» fundamental entre medios y fines, entre objetos y personas, que supone la alienación del hombre, su des-posesión a favor de las «cosas». Y ésta es la autoalienación, la externalización del hombre hacia las cosas, puesto que esencialmente las cosas están ahí para los seres humanos, que debieran ser fines en sí mismos. En su argumentación, Marx puntualiza que en tanto que algo como la leña, aparente cosa-en-sí, resulta (bajo ciertas condiciones sociales) el determinante de la existencia y

conducta del hombre, la conciencia humana se convierte en «cosificada» y las cosas en sí mismas resultan la medida de los hombres. Las relaciones humanas se cosifican al mismo tiempo que las relaciones materiales resultan «humanizadas» con poderes cuasipersonales. En este texto temprano, Marx ya habla del carácter de «fetiche» que tiene la mercancía.

Esto no se diferencia sustancialmente de lo que aparece, por último, en el análisis de la parte primera del tomo 1 de *El capital*, es decir, en el célebre apartado «El fetichismo de la mercancía y su secreto». Nuevamente las cosas se emancipan de sus productores y los dominan. Marx se refiere a la forma mercancía, la forma cosa y la forma dinero (que es la forma acabada del mundo de las mercancías). Aquí adjudica, a la división del trabajo, el proceso de predominio de lo cuantitativo sobre lo cualitativo, el mismo proceso que atenderá Weber en su delineamiento de las consecuencias negativas de la expansión generalizada de la racionalidad calculadora, aquella racionalidad que adopta la forma del capitalismo; es decir, Marx vuelve sobre la alienación capitalista en los términos, caros a los sociólogos de la modernidad, de una inversión:

[...] se trata de una formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de que el hombre domine a ese proceso.<sup>18</sup>

En esos pasajes espectrales que siempre recordamos de nuestra lectura de *El capital*, las cosas hablan acerca de los hombres y bailan entre sí. Para Marx, en tanto hegeliano, ese mundo burgués capitalista se le representa como una realidad específicamente «irracional» y, como mundo humano, investido de inhumanidad.

Löwith encuentra en Marx un humanismo radical de cuño rousseauniano, que con Feuerbach transforma la espirituali-

dad de Hegel en pensamiento sobre la humanidad del hombre. Así, en su interpretación de la teoría de Marx, abreva de una antropología filosófica que interroga sobre la humanidad/deshumanidad del hombre en el modo de ser capitalista-burgués:

[...] lo que concierne a Marx, en primera y última línea, es el hombre *como tal*, incluso después de creer haber descubierto la posibilidad del hombre «nuevo» en el *proletariado*.<sup>19</sup>

Löwith señala de qué forma Marx toma en cuenta la particularidad concreta del hombre —su determinación como hombre privado— en la sociedad capitalista, la cual resulta fácticamente dividida por una «humanidad de especialistas». Muestra un camino para su reunificación no a través de un comunismo del amor entre «yo y tú» como en Feuerbach, sino por —y aquí aparece, sintéticamente, su programa— «la superación de la sociedad de la división del trabajo en general, y de su carácter de clase en particular».

Finalmente, y aquí emerge la propia tesis de Löwith, Marx exige una emancipación del hombre no sólo política y económica, sino «humana». La crítica de Marx hacia el mundo políticamente burgués y económicamente capitalista se completa y alcanza su sentido en una crítica del modo de ser humano en el capitalismo-burgués, lo cual tiene un sentido profundamente antropológico.

En definitiva, el tema expreso de las investigaciones de Marx y de Weber es el capitalismo, pero el motivo para su estudio es la cuestión del destino del hombre en el mundo contemporáneo, cuya naturaleza problemática se caracteriza por el término «capitalista». Esta cuestión implica el discernimiento de qué es lo que hace humano al hombre dentro del mundo burgués capitalista, es decir, qué constituye la humanidad del hombre en el mundo contemporáneo. O, más bien,

qué constituye la deshumanización del hombre en el mundo burgués capitalista.

#### IV

La profunda impresión que ejerció la figura de Weber sobre el joven Löwith se mantuvo a lo largo de su carrera. En ocasión de los festejos por el centenario weberiano, Löwith vuelve sobre el tema de la ciencia y su especialización que nunca cesa. Nuevamente se detiene en el destino ineludible del capitalismo: la racionalización, el hecho de «que en principio todas las cosas se pueden controlar a través del cálculo». Constata que «ese progreso y arrebató de la ciencia se extiende, en principio, hasta el infinito, esto es, hasta lo que no tiene fin [...]».<sup>20</sup> Vuelve a Weber y ve que sus clasificaciones son mucho más que una reflexión sobre el método, ya que «reflejan, en el plano de la teoría del conocimiento, la condición de un hombre obligado a investigar».

Karl Löwith conoció a Max Weber cuando al poco tiempo de volver a su Múnich natal, tras la guerra, vivió su «bautismo» político-estudiantil como organizador de las célebres conferencias *La ciencia como vocación* y *La política como vocación*. Allí quedó hondamente impresionado por la figura del expositor:

Todavía puedo ver a Max Weber delante de mí, pálido, caminando con gesto abatido y movimientos rápidos por la sala repleta. [...] Hablaba de un modo totalmente libre y sin interrumpirse, su discurso fue taquigrafiado y publicado literalmente. [...] La impresión fue estremecedora. [...] la palabra de Weber era como una liberación.<sup>21</sup>

Esa atracción por Weber, a quien siempre consideró «un hombre sobresaliente», no impidió que, poco tiempo después



de su participación en la organización de las conferencias de Múnich, Löwith se trasladará a Friburgo primero y a Marburgo después. Seguirá ya, en esos años de inicio de la República de Weimar, a Martin Heidegger. Bajo su supervisión, Löwith escribirá su tesis de doctorado y bajo su tutela también, entre 1919 y 1923, accederá a obras que le habrán de marcar a lo largo de su carrera: las investigaciones de Husserl, Dilthey, Simmel y Bergson, tal como el propio Löwith recordará al final de su vida.<sup>22</sup>

Siendo el primer discípulo, el primer doctorando que Heidegger dirigió, Löwith vio de primera mano la lectura proto-existencialista que en los años veinte *el mago de Messkirch* hacía de autores como Weber o Simmel. Junto a un grupo de camaradas, entre los que habrá que nombrar a Hans-Georg Gadamer, Günther Anders, Herbert Marcuse y Carlos Astrada, Löwith compartió el condiscipulado heideggereano en la búsqueda por acercar la filosofía de la alienación del primer Marx a las teorías de la modernidad forjadas por un tipo de *sociología filosófica* existencialista.

Vitalismo y existencialismo serán marcas que acompañarán la trayectoria de Löwith y que sin duda impregnan las lecturas de Marx y de Weber que realizó de joven. Pero en 1933, ante la dramática coyuntura alemana, Löwith —como otros tantos condiscípulos— se verá sorprendido por los posicionamientos de su maestro, quien, durante su triste paso al frente del rectorado de la Universidad de Friburgo y aun tiempo después, manifestaría su involucramiento en el régimen de Hitler.

Forzado por tales circunstancias a iniciar un largo exilio, Löwith se traslada primero a Italia, luego a Japón y finalmente a Estados Unidos, para volver a su patria dieciocho años después. La situación lo llevará, naturalmente, a sostener desavenencias profundas con quien había sido su director de tesis doctoral, desavenencias que se mantendrán du-

rante sus restantes años de vida, si bien nunca dejará de considerarlo su verdadero maestro. De la tensa relación que a partir de entonces mantendrán, podemos señalar —apenas como mención— tres momentos de encuentro. Uno es el desafortunado encuentro en Roma en 1936, cuando Heidegger visita a su discípulo y amigo exiliado y no tiene la delicadeza de sacarse la cruz gamada de la solapa de su chaqueta. Luego, durante más de tres décadas, no se registran diálogos entre ambos hasta el homenaje a Heidegger en su cumpleaños número ochenta, en el que Löwith contribuye al *Festschrift* con un artículo crítico.<sup>23</sup> En el ínterin, en el año 1949, ambos estuvieron a punto de encontrarse en Mendoza (Argentina) con ocasión de un gran congreso de filosofía que tenía a Heidegger como invitado principal: éste, en el último momento, no consiguió la autorización para asistir al encuentro, al que sí asiste Löwith, quien lo recordará como un momento excepcional.<sup>24</sup>

Pero en 1932, cuando Löwith compone el texto al que nos hemos referido, aún se encontraba bajo la órbita de Heidegger y el ascenso del nazismo no se había producido. En la historia de las ideas, el texto aparece nueve años después que *Historia y conciencia de clase* de György Lukács, y tres después de *Ideología y utopía* de Karl Mannheim, libros en los que explícitamente se apoya. De Marx, a quien lee con la pretensión de acentuar el carácter existencial de sus análisis sobre la alienación, no se conocían aún los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 que se publicaron en París el mismo año en que Löwith publica esta monografía.<sup>25</sup> Sí examina meridianamente, sin embargo, otros textos tan tempranos como los que aparecen mientras Marx es redactor de la *Gaceta Renana* (1842-1843), especialmente el debate sobre el robo de leña, y también otras de épocas posteriores como la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, para finalmente llegar al tomo I de *El capital*.

Con todo, aún no había pasado mucho tiempo desde la publicación de la obra weberiana. Sólo siete años separan a esta monografía de la aparición de *Economía y sociedad*. Pero Löwith no se referirá a este tratado en su ensayo, sino especialmente a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, junto al texto introductorio a los *Ensayos sobre sociología de la religión*, al ensayo titulado «La objetividad», a la disputa con Roscher y Knies,<sup>26</sup> a la defensa que hace Weber del materialismo histórico en su *Crítica a Stammerl*<sup>27</sup> y, especialmente, a la conferencia que tanto había impresionado a Löwith, «La ciencia como vocación».

Resulta significativo que el título del ensayo de Löwith no sea «Marx y Weber», sino, al revés, «Max Weber y Karl Marx», lo cual sugiere dos puntualizaciones: una, que la obra de Weber es la que se analiza con mayor detenimiento a lo largo del escrito; y, en segundo lugar, que en la propia filiación de estudios académicos weberianos es donde aparece el trabajo, que fue publicado en la probablemente más prestigiosa revista académica de la Alemania del primer tercio del siglo XX, el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, aquella que el mismo Weber había coeditado y en la cual había aparecido la mayoría de sus trabajos más renombrados, entre otros «La ética protestante» y «El espíritu del capitalismo».

En definitiva, diremos que la tesis de Löwith es weberiana aunque esté marcada por el existencialismo heideggereano y por el anhelo —proveniente de Marx— de vislumbrar un valor capaz de orientar el futuro de la humanidad. Agreguemos por último que en la aclaración que formula Löwith al inicio de su ensayo acerca de que la comparación que realiza no trata de conducir a ningún acuerdo entre Marx y Weber, ya que mientras la vida terrenal «descanse en sí misma y sea entendida a partir de sí» sólo conoce «lo irreconciliable de la lucha de las posibles tomas de posición últimas para vivir»,<sup>28</sup> vemos que

el estudio de Löwith no sólo se sitúa próximo a la corriente de las filosofías de la vida, sino más particularmente en torno al tragicismo weberiano.

ESTEBAN VERNIK

## Notas

1. Karl Löwith, «La posición de Max Weber frente a la ciencia», p. 153 de la presente edición.
2. Ibidem, p. 152 de la presente edición.
3. Albert Solomon, «Max Weber, Die Gesellschaft», en *Internationale Revue für Sozialismus und Politik*, año II, n° 2, p. 144 [cit. por Wolfgang Mommsen, *Max Weber: Sociedad, política e historia*, Buenos Aires, Alfa, 1981, p. 313].
4. Marianne Weber, *Biografía de Max Weber*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 539.
5. Karl Jaspers, *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, Madrid, Gredos, 1972, p. 332.
6. Eduard Baumgarten, *Max Weber, Werk und Person*, Tübinga, 1964, p. 554 y ss. nota 1 [cit. por Wolfgang Mommsen, op. cit., p. 172].
7. Wolfgang Mommsen, op. cit., p. 173.
8. Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001, pp. 39-101.
9. Marianne Weber, op. cit., p. 332.
10. Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, t. 1, Madrid, Taurus, 1987, p. 247.
11. Como antecedentes de este ejercicio pueden situarse los trabajos de Simmel sobre Kant y Goethe, o sobre Schopenhauer y Nietzsche, que bien pudo conocer Löwith en su período de Marburgo. De esa época surgen las bases del que tal vez sea el más célebre de sus libros, *De Hegel a Nietzsche... Kierkegaard y Marx*, en el que el autor revela brillantemente su utilización del contrapunto.

12. Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, op. cit., p. 14.

13. Karl Löwith, «Max Weber y Karl Marx» y «La posición de Max Weber frente a la ciencia», pp. 43 y 165, respectivamente, de la presente edición.

14. Ibidem, pp. 44-45 y 165-166, respectivamente, de la presente edición.

15. Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 2004. Edición crítica de Francisco Gil Villegas, p. 95, n. 5.

16. Karl Löwith, «Max Weber y Karl Marx», p. 62 de la presente edición.

17. En una carta a Marcuse del 20 de abril de 1932, Löwith escribe: «Todavía no he podido hacer uso del *Manuscrito económico-filosófico* de Marx [...] pero creo que precisamente este manuscrito confirma por entero, esencialmente, la posición central que yo asigno a la autoalienación». Citado por E. Donoso, *Una sobria inquietud. La filosofía de Karl Löwith*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 100.

18. Karl Marx, *El capital*, t. 1. México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 99.

19. Karl Löwith, «Max Weber y Karl Marx», p. 79 de la presente edición.

20. Karl Löwith, «La posición de Max Weber frente a la ciencia», p. 157 de la presente edición.

21. Karl Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid, Visor, 1992, p. 38.

22. Ibidem, p. 170.

23. Una traducción al castellano de dicho artículo aparece con el título de «La cuestión del ser en Heidegger: la naturaleza del ser humano y el mundo de la naturaleza», en Karl Löwith, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona, Herder, 1998.

24. El congreso se abre con una misiva del propio Heidegger, quien no es autorizado por las fuerzas de ocupación estadounidenses para salir del territorio alemán, pese a las gestiones oficiales del gobierno argentino. Sí asisten al evento algunos de sus discípulos y allegados como Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith, Carlos Astra-

da y varias figuras reconocidas de la filosofía mundial, entre ellos José Gaos y José Vasconcelos. Algunas impresiones personales sobre el congreso se describen en Hans-Georg Gadamer, *Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder, 1996, y Karl Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, op. cit.

25. En carta dirigida a Marcuse, del 20 de abril de 1932, Löwith escribe: «Todavía no he podido hacer uso del *Manuscrito económico-filosófico* de Marx; habría podido esclarecer aún más muchos aspectos relativos a la "autoalienación", pero creo que precisamente ese manuscrito confirma por entero, esencialmente, la posición central que yo asigno a la autoalienación» [cit. por E. Donaggio, op. cit., p. 98.].

26. Que en la edición castellana aparece bajo el título, nada apartado de su temática, de *La irracionalidad de las ciencias sociales*.

27. Max Weber, *Critique of Stammer*. Nueva York, The Free Press, 1977, edición a cargo de Guy Oakes.

28. Karl Löwith, «Max Weber y Karl Marx», y «La posición de Max Weber frente a la ciencia», pp. 32 y 197, respectivamente, de la presente edición.

**MAX WEBER  
Y KARL MARX**

**Karl Löwith**

# Max Weber y Karl Marx

(1932)

## Introducción

### I. Planteamiento de la cuestión

Imbricada con nuestra sociedad fáctica, la ciencia de esa sociedad es también no una, sino dos, a saber: *sociología burguesa* y *marxismo*. Los representantes más significativos de ambas líneas de investigación son Max Weber y Karl Marx. El área de sus investigaciones es, sin embargo, una y la misma: la constitución «capitalista» de la economía y de la sociedad modernas. Esta comunidad del problema aparece en las nuevas investigaciones en sociología<sup>1</sup> de forma cada vez más clara. Ese campo de investigación no se volvió un *problema* —uno *fundamental*— porque comprenda una problemática *especial* de la *economía* y la *sociedad* para ser tratada separadamente, sino porque encierra en sí al *hombre* presente en la *totalidad* de su ser humano, como el fundamento portador tanto de la problemática social como de la económica. Sólo porque, en última instancia, es sobre el hombre *como tal* donde tiene efectos y se revela la problemática del orden social y económico burgués capitalista, el «capitalismo» mismo también puede ser entendido en su significado fundamental y ser objeto de una pregunta social-filosófica. Si necesariamente el tipo de humanidad se revela en la forma de las relaciones de vida sociales y económicas, entonces un análisis *temático* más o menos *particular*,



tanto de la «economía y la sociedad» capitalista como del «proceso de producción» capitalista, contendrá en sí, como hilo rector explícito o no, una mirada específica de ese hombre económico que es así y no de otro modo; mientras que, como análisis *crítico* de la economía y de la sociedad humanas se orientará, a la vez, por una *idea* del hombre diferente de lo *factual*. Si las investigaciones «sociológicas» de Weber y Marx deben ser entendidas en su significado *principal* y radical, entonces serán remontadas a esa *idea* del hombre en última instancia. «Ser radical es tomar la cosa de raíz. La raíz para el hombre es el hombre mismo» (Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*). Tanto Marx como Weber presuponen la así formulada concepción terrenal radical del hombre. «El hombre, que en la realidad fantástica del cielo, en donde buscaba un sobrehumano, sólo halló un *reflejo* de sí mismo, no estará ya dispuesto a encontrar sólo la *apariencia* de sí, lo inhumano, cuando lo que debe buscar y busca es su verdadera realidad» (Marx, *ibid.*). Se tratará de aquí en adelante, por lo tanto, de lo siguiente: *de mostrar, a través de análisis comparativos del motivo de investigación básico de Weber y Marx, lo común y la diferencia en su idea del hombre, como fundamento de la economía y la sociedad*. Esa comparación no puede llevar a una reconciliación, porque mientras la vida terrenal «descanse en sí misma y sea entendida a partir de sí», sólo conocerá «lo irreconciliable de la lucha de las *posibles* tomas de posición últimas para vivir» (Weber, *La ciencia como vocación*). Lo que puede y debería poder hacer la comparación es hacer consciente la diferencia en lo común.

Una comparación como ésa presupone tres cuestiones: en la base de la comparación *como tal* está primero la premisa de que Marx y Weber tanto en su personalidad como en su obra son «comparables», es decir, pueden medirse. Como comparación de algo con otro se presupone, en segundo lugar, que lo comparable, desde una perspectiva específica, es *lo mismo*, pe-

ro a la vez también *algo diferente*. Y como comparación comparativamente de uno y otro, a través de nosotros como terceros, se presupone, en tercer lugar, que *el correlato* de ambas investigaciones comparativamente es diferente. Esto es, su idea del hombre no ha sido, ni para uno ni para el otro, el *fin* consciente y expreso de sus investigaciones, pero sí su motivo originario. El tema explícito de las investigaciones científicas de Marx y Weber es el *capitalismo*. El impulso para su pesquisa es, sin embargo, la pregunta por el *destino humano del mundo presente de los hombres*, para el cual el «capitalismo» es la expresión característica de su problemática. Esa pregunta por nuestro actual mundo de los hombres, ya contenida en la pregunta por el capitalismo, implica por su parte una idea determinada de lo que en ese mundo capitalista hace «hombre» al hombre, esto es, la pregunta por qué en él, en el mundo, constituye su humanidad. Revelar el motivo de investigación de Marx y Weber desde esta perspectiva no afirma que ese motivo debió ser para ellos la *tendencia* rectora, sino que lo presenta como el telón de fondo constantemente efectivo de su búsqueda. Así, por ejemplo, la *inclinación* visible del *Manifiesto comunista* es una práctica-política, y la de los estudios religioso-sociológicos de Weber una teórica-histórica. Sin embargo, eso no excluye que el motivo subyacente y originario, tanto de esa «investigación» histórica como de aquel «Manifiesto», pueda haber sido la única y fundamental pregunta por nuestra forma actual de ser humanos [*Menschsein*]. Y entonces, por ejemplo, a la crítica agitatoria del «burgués» en el manifiesto marxista correspondería el no menos «crítico» análisis del mismo «ciudadano» —juizado totalmente de otro modo— en el primer estudio religioso-sociológico de Weber: ambas críticas incidirían *en nosotros mismos* en nuestra determinación histórica. Y presuponiendo que esa perspectiva comparativa no sea arbitraria, sino central para la materia, entonces esa pregunta deberá repetirse también dentro de los escritos de Marx y Weber que se alejan de

este tema: deberán mostrar pruebas de ello, por ejemplo, tanto las primeras contribuciones de Marx en la *Gaceta Renana* como *El capital*; tanto los tratados «científico-teóricos» sobre Roscher y Knies como los *Ensayos sobre sociología de la religión* de Weber. Ya que ese motivo fundamental antropológico, sin embargo, no es fácil de reconocer, porque en un caso es oculto por la tendencia a la «cientificidad» avalorativa y en el otro por la «praxis» revolucionaria, es necesario, para comprobar lo efectivo de la perspectiva comparativa escogida, desarrollar una interpretación y un destacado —por ella dirigida— de lo que en la producción literaria de Marx y Weber sería efectivamente comparable.

## II. Característica general de Weber y Marx

Nuestra primera tesis en relación con la comparación posible entre Weber y Marx ya exige una fundamentación. No obstante, la diferencia, en apariencia inmensa, en la forma y en la extensión de su influencia la contradice. Mientras que Marx se volvió, a través de *El capital* y del *Manifiesto comunista*, un poder histórico de significación internacional, y que de él surgió un marxismo, los trabajos teóricos de Weber en los campos de la sociología, la política social, la historia de la economía y la economía nacional, tanto como sus tratados políticos actuales, no fueron fructíferos ni en su más propia área —la de la ciencia específica y la política contemporánea—. Weber no hizo «escuela» desde ninguna perspectiva.<sup>2</sup> Mientras que los escritos de Marx han dado a una clase entera de la humanidad del presente la conciencia de una tarea histórico-humana, y que a través de Lenin aquéllos se convirtieron en un efecto histórico mundial, Max Weber aparece, casi inmediatamente después de su muerte, como el representante que sobrevive al «liberalismo»<sup>3</sup> político y científico, como el

representante contradictorio de una época de la burguesía vivida hasta el fin, como el hombre «que siempre regresa, cuando un tiempo, una vez más, resume su valor, porque quiere darse un final».<sup>4</sup>

A pesar de esta falta visible de una vasta influencia, el trabajo fragmentario de la vida y la existencia de Weber incluye, sin embargo, a la totalidad de nuestro tiempo. Como Marx, también él produjo a partir de enormes masas de materia científica y siguió con la misma intensidad los sucesos políticos diarios. Ambos disponían de la capacidad de efecto y de escritura demagógicos y, a la vez, son los redactores de obras casi ilegibles, cuya argumentación a menudo parece no llevar a nada, de tan sofocada que está de material e indicaciones. Weber analizó con desenfrenada e incansable precisión las teorías de cualquier mediocridad contemporánea, y Marx fumigó la colmena de la «santa familia». Extrema preocupación científica y agresividad personal se sustentan, aquí como allá, sobre pequeñeces en apariencia, y uno se pregunta cuál es el nervio vital de tal vehemencia: si se trata de un proceso cotidiano o de una ocupación académica, de la crítica de un libro o del futuro de Alemania —de la pelea con el órgano censor de la Renania o con el «señor Vogt», o si también se trata de Lasalle y Bakunin y del destino del proletariado—. Justamente de eso es visiblemente de lo que se trata: en cada caso de una «totalidad», y por eso, siempre también de lo mismo —en Weber, de la salvación de una última «dignidad» humana; en Marx, de la cuestión del proletariado; en ambos casos, de algo así como de una «emancipación» del hombre—. La pasión de sus comportamientos críticos y el impulso de sus investigaciones científicas fueron a la vez su *austeridad* [*Sachlichkeit*].<sup>5</sup> Aun cuando el «ateísmo» de ambos fue absolutamente diferente, los dos partieron de algún modo de él: Marx cierra el prefacio de su disertación con una referencia a Prometeo «contra todos los dioses celestes y terrenos», mientras que la propia responsabilidad fue también la ra-

zón del comportamiento crítico de Weber frente a las tendencias religiosas del círculo de St. George. Lo que para ambos fue determinante, en última instancia, en su trabajo científico, surgió de un impulso completamente trascendente con respecto a la ciencia en tanto tal; no sólo en Marx, que fue llevado del plan de convertirse en profesor a la política, sino también en Weber que, al revés, de la política se volvió hacia la ciencia. Un tema específico de las investigaciones científicas de Weber fue el significado mundano del profetizar. No obstante, rechazó el *Manifiesto comunista* —que se quiso diferenciar a sí mismo de aquel socialismo «utópico» precisamente en que profetizó a partir de puras premisas «científicas»—, porque para Weber, quien se interpretó a sí mismo<sup>6</sup> en el análisis de la profecía antigua judía, el *Manifiesto* significaba «un documento profético» y no sólo «un logro científico de primer rango».<sup>7</sup> El impulso real de sus investigaciones «históricas» fue, en ambos casos, el asir inmediato de «realidades» presentes, en la orientación según las oportunidades de la intervención política. En ambos se combinaban, con el carisma del «profeta», aquellas capacidades «periodísticas», «jurídicas» y «demagógicas» que Weber designó como las propiedades características del político de profesión moderno. Sin embargo, mientras que para Weber «ciencia» y «política» están separadas porque él transgredió básicamente *ambas* —la una como disciplina y la otra como política partidaria, aunque en ambas representó la posición del «especialista»—, las dos se unifican en Marx en la unidad del «socialismo científico», de una praxis teórica y de una teoría práctica.<sup>8</sup> Tanto Weber como Marx abarcan, en la reflexión sobre su división y unidad, la totalidad del comportamiento teórico y práctico, y justamente por eso ambos fueron algo diferente y algo más que meros teóricos, y sin embargo, hombres «científicos». Lo que de sí dijo el joven Marx —«Las ideas que conquista nuestra convicción [Gesinnung], a las cuales nuestro entendimiento ha encadenado nuestra conciencia moral, son cadenas que uno no arranca sin

desgarrar su corazón; son demonios que el hombre sólo puede vencer en tanto se someta a ellos»—, lo podría haber dicho también Weber de sí, en tanto siguió a su demonio. Como hombres científicos, cuyo entendimiento estaba encadenado a su conciencia moral, ambos podrían ser llamados, en un sentido no común y particular, «filósofos», aun cuando no eran amantes de la «sabiduría». Que ambos fueran filósofos en un sentido especial —sin querer serlo—, corresponde a que exigieron de la filosofía académica el ser «lógica» y «teoría del conocimiento», en resumidas cuentas el ser «filosofía como *especialidad*»:

A muchos de nosotros Max Weber se nos apareció como filósofo [...]. Pero si él era un filósofo, entonces lo era, quizá, como el único en nuestro tiempo y, en un otro sentido a como cualquiera, por lo demás, hoy podría ser filósofo [...]. En su personalidad están presentes la época, su movimiento, su problemática; en ella [en su personalidad] tienen las fuerzas de la época la más decisiva vida, con una claridad inusitada. Él es representativo de lo que la época es de un modo sustancial [...]. Hemos visto realmente en Max Weber a un filósofo existencial. Mientras que otros hombres sólo conocen esencialmente su destino personal, en su amplia alma producía efectos el destino de la época [...]. Su presente nos dio la conciencia de que, también hoy, el espíritu pudo existir en formas excelsas.<sup>9</sup>

Y de modo similar a como aquí un contemporáneo juzgaba a Weber, también un otro contemporáneo lo hacía sobre el joven Marx:

Ésta es una aparición que produjo en mí una poderosa impresión, aunque yo me mueva en el mismo campo. Para resumir, puedes contar que conoces al más grande, quizás al *único filósofo verdadero* vivo que próximamente, porque aparecerá en público (tanto en escritos como en la cátedra), hará recaer sobre sí los ojos de Alemania [...]. Siempre deseé para mí, como docente de



filosofía, a un hombre tal. Y justo ahora siento cuán novato soy en la verdadera filosofía.<sup>10</sup>

La sociología de ambos no era una disciplina científica estrictamente delimitada. Por eso querer transformar la universalidad originaria de su planteamiento sociológico en un «sociologismo» que traspase las fronteras de la sociología disciplinaria sería también completamente ilógico. En realidad, su planteamiento sociológico da expresión a la transformación de la filosofía de Hegel del espíritu objetivo en un análisis de la sociedad humana. *El capital* no quiso ser otra cosa que una crítica de la «economía política» burguesa, y la sociología de Weber una disciplina científica:

Es, sin embargo, una disciplina científica admirable: sin material propio, porque todo su material es trabajado antes por otras ciencias que en realidad sólo son específicas en su área. Una disciplina científica que se volverá *de facto* universal, siempre que, como antes la gran filosofía, deje trabajar para sí a todas las ciencias y se haga fructífera en todas las ciencias —mientras que tengan algo que ver con el hombre [...]—. Esa sociología es la forma científica que tiende a abrigar el conocimiento de sí (como uno social), en el mundo presente [...]. La concepción materialista de la historia de Marx, que fue el primer paso en el autococonocimiento del capitalismo, fue admirado por Max Weber como descubrimiento científico y aprendió decididamente de él.<sup>11</sup>

Y así ambos fueron «sociólogos» en un sentido eminente. Más específicamente, fueron sociólogos filosóficos, pero no porque ellos hubiesen fundado una «filosofía social» especial, sino porque de hecho y de acuerdo con su motivo originario de investigación, de cara a una problemática fáctica de nuestro ser-ahí humano [*Dasein*], pusieron científicamente en cuestión la totalidad de las relaciones de vida presentes bajo el título de «capitalismo». Ambos nos legan —Marx directa y Weber

indirectamente— un *análisis crítico del hombre presente de la sociedad burguesa, en el hilo conductor de la economía burguesa-capitalista*, sobre la base de la experiencia de que la «economía» se ha vuelto «destino» humano. Igual que Weber se detiene tras una mirada a grandes rasgos de la tendencia universal del desarrollo de la cultura occidental y dice: «Y así nos encontramos también frente al poder de destino más potente de nuestra vida moderna: el capitalismo» (*Ensayos sobre sociología de la religión*, I, p. 4), de igual forma se pregunta Marx en *La ideología alemana*: «Cómo llega a suceder que el comercio, que no es más que el intercambio de productos individuales de diferentes individuos y países [...] gobierne el mundo entero, una relación que [...], como el antiguo destino, pende sobre la tierra y con mano invisible [...] dirige reinos y los vuelve ruinas, hace surgir pueblos y los hace desaparecer».<sup>12</sup> Una pregunta a la que Marx responde allí mismo, al mostrar un camino por el cual los hombres deben poder «tener de nuevo, bajo su poder, la forma de su comportamiento mutuo» —una «terapia» para la que Weber sólo ha contrapuesto un «diagnóstico»—.<sup>13</sup> Dentro de la interpretación de ambos del capitalismo se anuncia esa diferencia en el hecho de que mientras que Weber la analiza bajo el punto de vista de una *racionalización* universal e inevitable, en sí neutral pero de doble significación por su valoración, Marx lo hace, en cambio, bajo el punto de vista unívocamente negativo de una *autoalienación* universal, aunque pasible de ser transformada de cuajo. Esa racionalización o autoalienación, respectivamente, que caracteriza al capitalismo en su significado principal abarca también lo propio [*Eigenart*] de la ciencia moderna. También ella es, como empresa de especializaciones científicas, portadora y exponente de ese destino universal. «El progreso científico es una parte, la más importante, de aquel proceso de intelectualización al cual nosotros nos sometemos desde hace siglos y frente al cual hoy se ha tomado una posición inusitadamente negativa» (Weber,

D.C., p. 535). Del mismo modo responde Marx a los críticos de la economía política, quienes producen en ella un «desgarro bárbaro de lo que pertenece junto»: «Como ese desgarrar no penetra desde la realidad en los manuales, sino al revés, desde los manuales en la realidad, aquí se trataría de una compensación dialéctica de conceptos y no de comprender las relaciones de la realidad» (*Introducción a la crítica de la economía política*, 1930, pp. XXI y ss.). Tanto ahora como antes, el espíritu dominante de las *especialidades científicas* —imbricado con una realidad desgarrada— es el que norma nuestros conceptos de verdad, objetividad y ciencia. Por eso, el impulso crítico del presente de Marx y Weber sólo puede ser igualmente validado frente la apariencia científico-especializante, incluso de sus propias explicaciones científicas.

## A. La interpretación de Weber del mundo capitalista burgués según el hilo conductor de la «racionalización»

### I. El motivo de investigación originario de Max Weber

*Verdad en tumulto de los embrujados  
que la aprenden, para por nuevas creencias  
cambiarla o para deformarla...  
Verdad sin reposo sobre dóciles almohadas  
sin rumiar lo masticado...  
Verdad como la mera aun de las dignidades  
sobre la nuca levantando esforzada cada lastre  
de los falsos dioses derribados y el completo  
vaciado firmamento como infierno,  
engañas tú desde el fundamento a través de miles de puertas,  
guía, libre de mentira a la que la conducen.*

F. GUNDOLF

El *campo* específico, «digno de conocer», en el que se mueven las investigaciones de Weber es básicamente uno. Ese campo —de cuyo análisis especializado se trata, en medio de todas sus disquisiciones metodológicas e investigaciones variadamente distribuidas— no era ésta o aquella particularidad, ni tampoco el fenómeno del capitalismo «en su significado cultural universal», sino: «La ciencia social, que debemos empujar, es una *ciencia de lo real*. Queremos entender la realidad que nos rodea, en la cual estamos posicionados, en *lo que le es propio* —la relación y el *significado* cultural de sus apariciones singulares en su forma actual, por un lado, las razones de su histórico volverse así-y-no-de-otro-modo, por el otro—» (D.C., p. 170).<sup>14</sup> La investigación histórica no debe, entonces, conocer el sentido de cómo fue (Ranke) o cómo debe arribar algo con necesidad histórica (Marx), sino hacer comprensible cómo es que *nosotros* somos *hoy* así, tal como nos volvimos. A ésa nuestra historia del presente pertenece, entre otras cosas también y preeminentemente, el capitalismo<sup>15</sup> (que sólo es un «extracto en el devenir de los destinos humanos»). El conocimiento de la realidad, que nos rodea y nos determina, en su «significado», ese autoconocimiento social-histórico, Weber lo distingue estrictamente del rastreo de «factores» últimos y de «leyes» universales. «El *significado* de la forma de una aparición cultural y el fundamento de ese significado no puede hacerse comprensible a partir de un sistema, aun perfecto, de conceptos de leyes [...], en tanto presupone la relación de las apariciones culturales con las ideas de valor [*Wertideen*]. [...] La realidad empírica es para nosotros «cultura», porque y en tanto nosotros la pongamos en relación con ideas de valor. Abarca aquellas partes constitutivas de la realidad que a través de esa relación se vuelven *significativas* para nosotros, y *solamente ésas*» (D.C., p. 175). Ésta, nuestra realidad humana, no puede ser conocida nunca «sin presupuestos». «Un caos de “juicios existenciales” sobre incontables percepciones singulares sería lo único que



podría alcanzar el intento de un conocimiento serio, "sin presupuestos", de la realidad. Y ese mismo resultado sería sólo en apariencia posible» (D.C., p. 177). La calificación de un suceso, por ejemplo, como un fenómeno «socioeconómico» no es nada objetivo que lo sujete como tal, sino condicionado por la dirección de nuestro interés de conocimiento que, por su parte, surge del específico *significado* cultural (de tales «sucesos») (D.C., p. 161). Esa significación es lo que es, en tanto es *para nosotros* hombres, aun cuando no lo sea necesariamente para nosotros como individuos aislados. *Qué* tiene, sin embargo, significado para nosotros, «eso no es, claro está, concluíble a partir de una investigación "sin presupuestos" de lo dado empíricamente, sino que su determinación es condición de que haya un *objeto* de esa investigación» (D.C., pp. 175-176), *de que* algo se vuelva digno de conocerse y de ser cuestionado. Por ejemplo, el «hecho» del significado «capitalismo».

Pero esa realidad humana, significativa para nosotros desde distintas perspectivas posibles y «digna de conocerse», abarca también el hecho [*Faktum*] significativo de la ciencia misma en su devenir-así-y-no-de-otro-modo. Esto mismo, el hecho de que Weber involucre su preferencia científica de conocer con la forma propia y la problemática histórica de nuestra completa vida moderna, ya lo diferencia fundamentalmente de todo otro ávido de saber, puro especialista de disciplina, que desconoce de sí, y también de la creencia banal en la ciencia de la mayoría de los marxistas.<sup>16</sup> El saber sobre la forma propia de nuestra ciencia posibilita a Weber la pregunta por el «sentido» de la ciencia racionalizada y especializada.<sup>17</sup> La ciencia establecida disciplinariamente, en tanto vuelta «positiva», pertenece al «espíritu» y a la falta de espíritu del «capitalismo».<sup>18</sup> Si esa ciencia tiene algún «sentido», o qué tipo de significado tiene, eso no puede ser fundamentado —científicamente— a partir de ella misma, en tanto ella no es ni un camino a «Dios», ni al «sentido verdadero», ni siquiera un camino a la

propia «felicidad». La pregunta «metodológica» de Weber por el valor de la *ciencia* es básicamente la misma pregunta frente a la cual Nietzsche ha puesto a la *filosofía* cuando preguntó por el sentido y el valor de la «verdad» —porque «¿qué sentido tendría *nuestro* ser-ahí [*Dasein*], sino que en nosotros aquella voluntad de verdad ha venido *como problema* a la conciencia?». Partiendo de que «la creencia en el valor de la verdad científica» es «producto de culturas determinadas», Weber levanta la demanda de la así llamada *libertad* valorativa del juicio científico. Ella [la libertad] significa como poco una vuelta a la pura científicidad. Quiere, mucho más, que justamente los patrones *externos* a lo científico de la valoración científica sean contemplados. Lo que exige esa doctrina no es la extirpación de las «ideas de valor» e intereses de peso, sino su visibilidad como fundamento de una posible toma de distancia respecto a ellos. La línea que divide ciencia de creencia es «delgada como un cabello» (D.C., p. 212) y, en verdad, el juicio científico es absolutamente no *separable* de un juicio valorativo; sólo que ambos deben ser distinguidos uno del otro. Lo que puede y debe suceder por el fin de la «objetividad» científica no es una ilusoria minimización de la «subjetividad», sino el claro y consciente hacer notar y el tomar-en-consideración aquello que es científicamente indemostrable, aunque sea científicamente relevante. La así llamada «objetividad» —y Weber no habla de ella de otro modo que de una así llamada, entre comillas— «reposa sobre y sólo sobre el hecho de que la realidad dada es ordenada según categorías, las cuales en un sentido específico son *subjetivas*, esto es, presentan la *precondición* de nuestro conocimiento y están ligadas a la precondición del *valor* de aquella verdad que sólo nos puede dar el saber de la experiencia» (D.C., p. 213).<sup>19</sup> Lo que Weber combate en relación con esto en el marxismo, como un «socialismo» científico, no es que éste sea llevado por ideas e ideales indemostrables científicamente, sino que presente la subjetividad de

sus precondiciones fundamentales bajo la apariencia de su validez «objetiva», universal, que *mezcla* ambas, con lo cual se halla científicamente «atrapado» en sus propios juicios de valor y prejuicios. «Contra esa mezcla, y no contra el intervenir por los propios ideales, se erigen las anteriores argumentaciones. La falta de actitud moral y de opinión y la «objetividad» científica no tienen la más mínima familiaridad interna» (D.C., p. 157). Según Weber, entonces, el marxismo no es sólo muy poco creíble científicamente, sino que lo es demasiado. Le falta el «desprejuicio científico» en relación con la dignidad del planteamiento de la objetividad científica. De la afirmación básica de Weber de que las normas y los ideales vinculantes no son científicamente fundables, y con ello de que no existe ninguna «receta» para la praxis, no se sigue de ninguna manera «que los juicios de valor, porque en última instancia [...] tienen orígenes «subjetivos», eludieran la discusión científica. [...] La crítica no se detiene frente a los juicios de valor. La pregunta es más bien qué significa y persigue la crítica científica de los ideales y juicios de valor» (D.C., p. 149). Y así le atañe a Weber, no en última instancia, que las «ideas», para las cuales, «en parte, realmente y en parte, supuestamente, se discute y pelea», sean deducidas como *tales* del entendimiento, por medio de la crítica científica (por ejemplo de Roscher y Knies) y de la autoconciencia. Weber caracteriza como *filosofía* social a ese desvelamiento de las ideas e ideales en verdad rectores de las investigaciones científicas, a la conciencia de lo «en última línea querido» (D.C., p. 151). Lo último que la reflexión científica puede rendir sobre esto es «traer a la conciencia los patrones últimos que se manifiestan en el juicio de valor concreto», y así liberarlos para una clara discusión y contraposición sobre sí mismos. La autorreflexión científica, que deja tras de sí la positividad ingenua de la disciplina científica, no indica qué es lo que se «debe», sino qué se puede consecuentemente, con unos medios dados, en orden a

un fin presupuesto; pero sobre todo nos permite *saber* qué es lo que verdaderamente se «quiere». La presupuesta invalidez «objetiva» de nuestros patrones de valor últimos, así como la falta de normas universales vinculantes, no pertenece, sin embargo, a la esencia universal de la ciencia; más bien ese déficit surge de la forma propia de aquella época cultural cuyo destino es haber comido «del árbol del conocimiento», haber conocido que *nosotros* «debemos crear, por nosotros mismos», el «sentido» del acontecer del mundo, «en lugar del deber ser». «Sólo un sincretismo optimista [...] puede, o bien engañarse teóricamente a sí mismo sobre la seriedad de la situación actual, o bien eludir sus consecuencias prácticas» (D.C., p. 154). Si hubiera aún, no obstante, grandes comunidades religiosas y «profetas», entonces podría haber también «valores» de validez universal. Como éstos «no» están «ahí», sólo hay una lucha de muchos «dioses», «ideales», «valores», y «concepciones del mundo»,<sup>20</sup> con iguales derechos. Mientras que Dilthey intentó, en el reconocimiento del mismo estado de cosas, de la «anarquía en todos los más profundos convencimientos», y en la renuncia a la «filosofía catedrática metafísica», desarrollar valideces universales desde la «conciencia histórica» misma; Weber, por su parte, no sólo «renunció» también a eso, sino que se podría decir que «suspiró aliviado, tan pronto como fue demostrada, una vez más [...], la imposibilidad de sancionar juicios de valor de validez objetiva» (Honigsheim, ya citado, p. 39) —suspiró aliviado, de acuerdo con su idea de la «libertad» del «hombre»—. Entonces, porque la investigación científica es llevada a cabo por presuposiciones de tipo humano (inexplícitas, pero decisivas hasta en lo más particular), porque el hombre es el presupuesto del especialista, Weber llega a la tarea ya no *sociológica*-disciplinaria sino *social-filosófica* de hacer explícito, en cada caso, lo *a priori* de las ideas de valor normadoras en la investigación científica singular. Una investigación así debe parecer al especialista científico ne-

cesariamente estéril, porque «de ella» —como subraya el mismo Weber—<sup>21</sup> no surge «nada», esto es, una nada en dirección al progreso positivo-científico, sino que, por el contrario, ella demanda un retroceso filosófico al entendimiento del «sentido» posible de la objetividad y del conocimiento. El motivo originario de esa reflexión no es la preocupación por una «metodología» que camina sobre el vacío, sino que esa vuelta al sentido de la objetividad científica surge, por su parte, de una creencia totalmente determinada, esto es, de la *in-creencia* en las ideas de valor *tradicionales* de la investigación científica. El signo más universal de esas ideas de valor tradicionales es su demanda de una objetividad in-condicionada. La creencia de la ciencia en las normas objetivas y en su fundamentabilidad científica es lo que Weber combate fundamentalmente, con los medios de la ciencia, y a favor de la «liberalidad» científica. Esa liberalidad es «científica» en el mismo sentido en que Marx habla de una conducta «científica» como de una «crítica», y de ambas como de la conducta, en verdad, «humana». Esa liberalidad científica, aun también contra los propios prejuicios, marca en Weber el *ethos* de la teoría. En verdad digna del hombre es para él, sin embargo, aquella conducta que a partir de lo que *no* «está ahí disponible» extrae sin embargo consecuencias positivas. Por eso, el desvelamiento minucioso de lo «en última instancia querido» o, respectivamente, de las ideas de valor rectoras de las investigaciones científicas, no tiene sólo *el fin* de sindicarlas como presupuestos dados y plenos de significado, para dejarse reposar después sobre ellos, sino el sentido mucho más determinante del «desencantamiento» en su contenido. El fin en verdad positivo de sus tratados teórico-científicos es la deconstrucción radical de [las] «ilusiones». Los dos tratados ejemplares sobre Roscher y Knies significan una destrucción metódica de determinados prejuicios y juicios de valor, específicamente de aquellos que obstaculizan la «liberalidad científica», en tanto contradicen

el hecho histórico-humano de que *hoy* es «cotidianeidad religiosa» que la ciencia —dicho con Nietzsche— sea un «ateísmo científico». De la conciencia de esa situación especial —«después de que, durante un siglo, la orientación supuestamente excluyente según el *pathos* de la ética cristiana hubiera cerrado los ojos para ello»—, surgen, en última instancia, las disquisiciones «metodológicas» de Weber. Éstas parten de la comprensión para, con interna consecuencia, terminar en el cuestionamiento no sólo de la *ciencia* y de la *cultura* modernas, sino en el de nuestra *orientación presente en la vida, en general*. Este motivo *principal* de sus disquisiciones metodológicas era tan bien conocido por Weber, como Marx tenía claro, por su parte, el sentido fundamental de su crítica especial a la filosofía del derecho de Hegel y *su* «método». Weber cierra su tratado programático sobre la «objetividad del conocimiento científico-social y político-social» con la defensa frente a un posible malentendido, como si esas disquisiciones metódicas y conceptuales *tomadas para sí* tuvieran algún significado cualquiera. Sin embargo, rechaza también el material que es indiferente para la «libertad del nuevo pensamiento» y fundamenta, por último, positivamente, la *necesidad* de esas disquisiciones, en apariencia estériles, del modo siguiente:

Todo trabajo científico-cultural en una época de especialización contemplará —después de que a través del planteamiento específico de problemas esté enfocado, de una vez, a un material específico y se haya creado sus propios principios metodológicos— la reformulación de ese material como fin en sí, sin controlar continuamente el valor del conocimiento de los hechos singulares según las ideas de valor últimas, sin ser consciente de su anclaje en esas ideas de valor en general. Y está bien así. Pero en algún momento cualquiera el color cambia: el significado del punto de vista, irreflexivamente valorado, se vuelve inseguro, el camino se pierde en el alba. La luz de los grandes problemas culturales se ha explayado más. Entonces, la ciencia se inclina también a



cambiar su posición y su aparato conceptual, y desde lo más alto del pensamiento mira la corriente del acontecer (D.C., p. 214).

Imbricado con el volverse incierto de las posiciones y puntos de vista tradicionales cambian también los métodos y la conceptualización de la ciencia. En y para sí, las puras disquisiciones metodológicas se muestran inútiles, sin capacidad de identificación y solución de problemas *objetivos*; pero en situaciones determinadas, histórico-humanas, se vuelven inevitables e importantes, más específicamente cuando:

[...] como consecuencia de fuertes desplazamientos de los «puntos de vista», bajo los cuales un material se vuelve objeto de presentación, aparece la idea de que los nuevos «puntos de vista» también exigen una revisión de las formas lógicas en las cuales la «empresa» heredada se movía, y a través de ello surge la inseguridad sobre la «esencia» del propio trabajo. Esa situación está dada indiscutiblemente, para la historia, en el presente (D.C., p. 218).

En los tratados sobre Roscher y Knies, Weber ha desarrollado hasta en lo más singular la demostración y el desencantamiento de los patrones últimos del juicio científico, vueltos sin fundamento. Las contradicciones curiosas que él señala en los trabajos de Roscher se refieren a una relación oscura entre *concepto y realidad*; y eso significa en última instancia: a una relación oscura del *hombre cognoscente frente a la realidad de nuestro mundo presente*. En los análisis de Roscher del acontecer histórico se conserva, en todo lugar, un «fondo» inaclorado, específicamente aquel que Roscher no *quiere* de ningún modo aclarar, aunque sea exactamente ese resto el que produce en él la articulación del todo. Ese fondo que penetra en todos lados es nombrado por Roscher de diversas formas: ya sea de modo moderno y biológico como «fuerza de vida», o también, alternativamente, como «pensamiento de Dios» y «de-

cretos sobrehumanos». Una *creencia en la predicción* indeterminada-determinada fundamenta con ello, en última instancia, el carácter «emanatista» de las argumentaciones lógicas de Roscher,<sup>22</sup> aun cuando él evite prudentemente una apelación directa al orden de Dios en la formulación. No deduce hegelianamente la realidad de las «ideas», pero tampoco reduce el conocimiento de la realidad a lo humano y «empíricamente» comprobable. Incluso en la vida científica, un «más alto» impulso divino debe limitar el beneficio terrenal propio, y ese presupuesto interviene también de modo decisivo hasta en la estructura lógica de su «economía estatal», de la que Weber lo extrae. Así, en el método de Roscher permanece un producto lleno de contradicciones, inconsecuente,<sup>23</sup> un producto de acuerdo con su personalidad «moderada, mediadora». Él no es, de modo alguno, la expresión de ideales «claros y materializados consecuentemente». Ese método se conserva tan pleno de contradicciones como es en general la reunión de una investigación «liberalizada científicamente» con una «posición religiosa»:

Roscher constituye menos una contraposición con Hegel que una *atrofia*. La metafísica hegeliana y el dominio de la especulación sobre la historia han desaparecido en él, sus brillantes construcciones metafísicas fueron reemplazadas por una forma casi primitiva de superstición religiosa moderada. Hacemos aquí nosotros, no obstante, la observación de que junto con ello avanza, por lo menos, un proceso de sanación; podría casi decirse, un *progreso* en la liberalización o, como se nombra hoy de forma inapropiada, una «falta de presupuestos» del trabajo científico (D.C., p. 41).

Aquí se vuelve totalmente claro que la exigencia de Weber de una «liberalidad científica» (D.C., pp. 56, 63, 155 y 157) no se refiere tan sólo a las contradicciones y oscuridades «lógicas» (como parece ser a menudo, de acuerdo con las propias pala-

bras de Weber), sino al hecho de que el proceso científico y lógico tiene el «valor» de la claridad y la liberalidad, dado que —en oposición con la interpretación de la historia *religiosa* de Roscher— es expresión de una concepción de la vida puramente *terrenal*, orientada a lo «cotidiano». *La liberalidad de lo no atrapado en ideales trascendentales*, es lo que caracteriza su método «empírico» (D.C., p. 39).

Análogo a lo analizado en los escritos de Roscher, también en la crítica a Knies Weber deja claro

sobre qué bases filosóficas principales descansa su «concepto de libertad» y qué consecuencias tiene esto para su efectividad en la lógica y en la metódica de la ciencia económica. Ahí se muestra inmediatamente que [...] también Knies está en el círculo de aquella doctrina del derecho natural «orgánico», históricamente utilizada, la cual, en Alemania preeminentemente bajo la influencia de la escuela jurídica histórica, penetró en todas las áreas de la investigación del trabajo cultural humano (D.C., p. 138).

Después, Weber comienza con la pregunta de qué concepto de personalidad se combina con el concepto de libertad de Knies. Otra vez algo muy abstracto, pero decisivo para lo concreto, se muestra como resultado; esto es, que Knies presupone la personalidad como una «sustancia» individual. La unidad formal de la personalidad se transforma subrepticamente en él en una unidad orgánica-naturalística, y ésta es connotada otra vez como una falta de contradicción, dada objetivamente. Junto con ello avanza un pre-concepto determinado de lo que sería «moral», aun cuando —como señala Weber— muchos poderes culturales, como el puritanismo, por ejemplo, han mostrado un tipo de hombre que encierra exactamente aquella imagen ética «plena de contradicciones». Como le sucediera antes a Roscher, también Knies choca en todo lugar con un «fondo oscuro», con algo así como una fuerza de vida unificada, como el último agente en el acontecer histórico y principio de su inter-

pretación. Los individuos y pueblos son presupuestos, «en el espíritu del romanticismo», sustancial-*metafísicamente*, en lo que es «una decoloración de la creencia pietista de Roscher de que las “almas” de los singulares, como las de los pueblos, se originan directamente en la mano de Dios» (D.C., p. 143). También Knies está todavía bajo la influencia del epígono de la metafísica histórica hegeliana, desviada a lo antropológico-biológico. Éste, su punto de vista tradicional, se vuelve aprehensible en el carácter «emanatista» de sus conceptos fundamentales. Colectivo *real* y *término* genérico se desplazan en él el uno en el otro, y tampoco él logra aclarar, con liberalidad científica, la relación entre «concepto y realidad». <sup>24</sup>

Lo que él no «consigue» no descansa tampoco aquí en un puro error «científico» o en una carencia de agudeza «lógica», sino que esa «lógica» emanatista misma es la consecuencia de presupuestos universal-metafísicos u ontológicos que, por su parte, se fundan de nuevo en lo que Dilthey ha caracterizado como un resto de una posición metafísica del hombre respecto a la realidad. <sup>25</sup> Lo que Weber demuestra fácticamente no es una pura oscuridad científica, sino que Knies es *oscuro científicamente*, mientras que y en tanto él no está todavía orientado *terrenalmente* de forma decidida. Lo que cambia en Weber con el sacrificio radical de la conceptualización emanatista de Roscher y Knies no es, en consecuencia, tampoco un mero «aparato conceptual» lógico, sino el *método* fundamental y, con él, simultáneamente, el concepto patrón de *realidad misma*, la cual se presenta, a través de ese método y en cada concepto, así y no de otro modo. Una con la *realidad*, vuelta absolutamente *terrenal* y *objetivamente* sin sentido, se transforma también la conceptualización emanatista en una «construcción» típica-ideal, y desaparecen todas las definiciones «sustanciales» de la «formación» [*Gebilde*] social. El carácter de constructo y el tinte «nominalista» de los conceptos metodológicos fundamentales de Weber y su completo modo de científicidad no proceden de



una condición inmediata *de la* ciencia. Tampoco, agregamos, ese carácter es refutable de la mano *de los* «fenómenos» (porque eso presupondría que los fenómenos fueran interpelables a través de *un* «logos»), sino que él también es una expresión consecuente de una posición completamente determinada del hombre respecto a la realidad. La «construcción» típica-ideal tiene como fundamento un hombre específico «sin ilusiones», el cual fue retrotraído hacia sí mismo por un mundo vuelto objetivamente sin sentido y sobrio y, por lo tanto, subrayadamente «realista», y que, por eso, está urgido a producir el sentido objetivo y la articulación de sentido, esto es, a producir primero la relación con una realidad como la «suya» y a «crear» el sentido, práctico y teórico. Por lo tanto, Pueblo, Estado e Individuo no pueden ser ya vistos e interpretados como sustancias unificadas con trasfondos profundos —pero no porque esto sería absolutamente no científico, sino porque una concepción tal estaría atrapada en prejuicios e ideales *trascendentes*, y el mundo en el que *nosotros* «estamos ubicados» no legitima ya *tales* prejuicios—. Así, por ejemplo, la definición ejemplar de Weber del Estado a partir de la «posibilidad» de que «determinadas formas del *hacer social* (específicamente de hombres singulares) se produzcan» es sólo comprensible —completamente comprensible— a partir de que subyace a ella, *de facto*, como modelo, una «realidad» estatal muy *determinada*, esto es, el *Estado moderno* en el que estamos ubicados,<sup>26</sup> en tanto él mismo, de alguna forma, es un «instituto» racional, una «fábrica» [*Betrieb*] —dicho con Hegel: el «Estado del entendimiento» de la sociedad burguesa; dicho con Marx: una «universalidad abstracta» *sobre* los individuos, como personas singulares privadas. Es un malentendido del especialista científico consigo mismo cuando Weber (en oposición a Spann)<sup>27</sup> afirma el significado puramente «metodológico» de su definición «individualista» y «racional» y, en unidad con su referencia valorativa, discute su contenido.<sup>28</sup>

Más aún, exactamente lo mismo que Weber demostró en Roscher y Knies vale también para él: esto es, que las últimas «presuposiciones» de la concepción del mundo abarcan aún la estructura «lógica». La última presuposición de las definiciones «individualistas» de Weber de las así llamadas «formaciones» sociales es, empero, que solamente el «individuo» es hoy de forma verosímil, real y con derecho a la existencia, es decir, sólo es real el hombre singular puesto sobre sí, ya que a las objetividades de cualquier tipo, como consecuencia de su desencantamiento (a través de la racionalización), no puede otorgárseles ya un significado *autónomo*. Si el Estado fuera, en oposición, realmente todavía una «res pública» y el hombre *como tal* un miembro de la ciudad y del Estado y no en primera línea una persona privada sólo responsable por sí, entonces sí tendría sentido interpretar también al Estado *mismo* sustancial y «universalmente», y no basándonos en las oportunidades de su «existencia». La liberalidad científica de Weber se exterioriza también aquí como un no-estar-atrapado en prejuicios *trascendentes*. A esos prejuicios, «trascendentes» en un sentido amplio, que cruzan el sobrio día a día de un mundo desencantado, pertenece también la creencia —compartida por el marxismo— en el «desarrollo» y el «progreso» objetivos (D.C., pp. 203 y ss.). Ésta se postula como necesaria «cuando surge la necesidad» de otorgar «al acontecer del destino de la humanidad, religiosamente vaciado, un “sentido” *terrenal* y *no obstante objetivo*» (D.C., p. 33, nota 2, la cursiva es nuestra. Compárese con pp. 56, 61 y ss.). Según Weber, sin embargo, esta necesidad es una inconsecuencia frente a lo terreno. En su «luz» se pone ahora la «realidad», y el hilo conductor para la *interpretación* de ese mundo vuelto sobrio es el proceso de *racionalización*, a través del cual él se desencantó y se opacó. La medida con la cual Weber juzga este hecho histórico de la racionalización es su aparente contraposición, esto es, la *libertad* del individuo puesto sobre sí y responsable de sí, la liber-

tad del «héroe humano» en relación con el sobre-poder de los «órdenes», «administraciones», «empresas», «organizaciones» e «instituciones» de la vida moderna,<sup>29</sup> que funcionan a través de la racionalización. Esta tesis se debe desarrollar más por medio del análisis del sentido originario y abarcador de la «racionalización» que es, a su vez, el concepto contrapuesto a la interpretación marxista del mismo fenómeno, bajo el hilo conductor de la *alienación de sí*.

## II. La «racionalidad» como la expresión problemática del mundo moderno

*El destino de nuestro tiempo —y con él de su propia racionalización e intelectualización, sobre todo, del desencantamiento del mundo— es que justamente los valores últimos y más sublimes se hayan retirado de la escena pública.*

*La ciencia como vocación*

La forma propia de la realidad que nos rodea, en la cual estamos posicionados, fue establecida como el *tema* originario y completo de las investigaciones de Weber. Como el *motivo* último de sus disquisiciones «científicas» se revela la tendencia hacia lo terrenal. La *problemática* específica de nuestra realidad, por su parte, es resumida por él bajo el rótulo de «racionalidad». Sin embargo, en aparente contradicción con lo dicho hasta aquí, Weber intentó hacer comprensible el proceso general de la racionalización de nuestra completa vida, porque la racionalidad que surge de él es algo específicamente *irracional e incomprensible*. Así, por ejemplo, la adquisición de dinero con el fin de mantener una vida económicamente segura parece racional y entendible, pero, en contraposición, la adquisición de dinero específicamente *racionalizada*, con el fin de la adquisición misma —«pensada así como puro fin en sí»—, es específicamente irracional. Ese

hecho, tan elemental como decisivo, esto es, que precisamente cada racionalización radical, con la necesidad del destino, cree irracionalidades, fue demostrado por Weber expresamente en la refutación de una crítica de Brentano (*Ensayos sobre sociología de la religión*, I, p. 35, nota 1). Se trata —dice ahí—, «en los hechos», de una racionalización «hacia una manera de conducir la vida irracional». Sólo por eso —pero no ya en sí misma—, la racionalización es un fenómeno específicamente *digno de conocerse y de cuestionarse*, y no uno entre otros.

El hecho de la racionalización fue demostrado por Weber en el «prefacio» a los *Ensayos sobre sociología de la religión*, I, en su significado tanto universal como fundamental, histórico-mundial y antropológico. El fenómeno de la racionalización es «la línea rectora mayor no sólo de su sociología de la religión y su doctrina de la ciencia, sino básicamente de su sistema entero» (Freyer, ya citado, p. 157), y no en última instancia también de sus escritos *políticos*. Aquella significa, para él, el carácter fundamental del modo de conducir la vida occidental en general y nuestro «destino» —aun cuando uno puede comportarse de modo tan diferente frente a ese destino como Weber y Marx y, en correspondencia con ello, también puede interpretarlo de modo diferente, ya sea *religioso-sociológico* o *social-económico*. El intento religioso-sociológico no quiere ser, en última instancia, otra cosa que una aportación a la misma sociología del racionalismo (*Ensayos sobre sociología de la religión*, I, p. 537).<sup>30</sup> En explícita diferencia y en su puesta oposición al análisis «económico» marxista, lo propio del análisis religioso-sociológico del capitalismo de Weber consiste en que éste no contempla al capitalismo como un poder vuelto autónomo de las «relaciones de producción» sociales, de los medios y de las fuerzas de producción, para entenderlo desde allí todo de forma ideológica. El capitalismo pudo volverse, para Weber, un poder «pleno de destino» de la vida humana sólo porque él, por su parte, se desarrolló ya

en los caminos de un «modo racional de conducir la vida». La «racionalidad», establecida como hilo rector del entendimiento, no se diluye en ser racionalidad de *algo*, racionalidad de un *campo* específico (el cual, como «patrón», se extiende sobre los otros campos de la vida); sino que, *pese a* su procedimiento científico disciplinario (a la manera de una imputación reversible, causal, de «factores» determinados), esa racionalidad es entendida por Weber como una *totalidad originaria*, esto es, como la totalidad de una «forma de modelar económicamente» y de «conducir la vida» condicionada en múltiples maneras pero particular, en resumen, como un *ethos* occidental. Ese *ethos* *direccionante* (*Ensayos sobre sociología de la religión*, I, p. 239) se manifiesta tanto en el «espíritu» del capitalismo —burgués— como en el del protestantismo —burgués— (*Ensayos sobre sociología de la religión*, I, pp. 30-34). Ambos, religión y economía, se dan forma, en su vitalidad religiosa y económica, en la marcha de esa totalidad directora y la impregnan otra vez, concreta y retroactivamente. La forma de la *economía* no es ni un fluido inmediato salido de una *creencia* determinada, ni ésta es un fluido «emanatista» de una economía «sustancial», sino que ambas se dan forma, «racionalmente», sobre la base de una racionalidad universal del modo de conducir la vida.

Por el contrario, el capitalismo *como tal*, en su significado preeminentemente *económico*, es poco interpelable como el origen autónomo de la racionalidad. Más aún, una racionalidad de la conducción de la vida —en su origen, religiosamente motivada— es la que ha dejado también que el capitalismo, en un sentido económico, se erija en un poder dominante de la vida. Donde, por el contrario, la tendencia «hacia maneras determinadas de *conducción de la vida* práctico-racionales» estuvo ausente, «ahí chocó el desarrollo de una conducción de la vida, también *económicamente* racional, con fuertes resistencias internas». Los poderes religiosos y las «representaciones éti-

cas del deber», ancladas en la creencia en ellos, pertenecieron en el *pasado*<sup>31</sup> —en una «medida hoy casi incomprensible para nosotros»— a los elementos formadores de la conducción de la vida. Y es entonces cuando Weber pregunta por la articulación interna de la «ética» protestante con el «espíritu» del capitalismo. La «afinidad electiva interna» de ambos es la de la *convicción* económica y la de la creencia. Ambas reposan sobre un «espíritu» general o *ethos*, cuyo portador socialmente destacado es la burguesía occidental.

Ese espíritu universal de la «racionalidad» domina en la misma medida el arte<sup>32</sup> y la ciencia, tanto como la vida jurídica, estatal, social y económica del mundo humano moderno. Lo que produce esa racionalización universal de la vida es un sistema de dependencia total, una «carcasa fuerte como el acero» de «servidumbre» [*Hörigkeit*],<sup>33</sup> una «aparatación» general del hombre, un inevitable estar-inserto de cada uno en la «fábrica» en cada caso específica —de la economía o también de la ciencia—. Y «no obstante» (con un tal «no obstante» cierra Weber también la conferencia *La política como vocación*), esa *racionalidad* es justamente, para él, el lugar de la *libertad*. Esa articulación de racionalidad y libertad, en principio sólo formulada como tesis, debe ser extraída inmediatamente en sus investigaciones teóricas del impulso interno de la conducta práctica de Weber hacia todas las administraciones, órdenes, organizaciones e instituciones racionalizadas de la vida moderna: él combate su demanda de realidad metafísica y la utiliza como *medios* para el fin.

En el tratado sobre *Knies y el problema de la irracionalidad*, Weber llega a postular la pregunta por la así llamada libertad de la voluntad en la investigación histórica:

Se encuentra ahí siempre de nuevo lo «incalculable» del actuar personal, que sería tomado —ya sea directa o veladamente— como consecuencia de la libertad, como *dignidad* específica del hombre y por tanto de la historia; en tanto el significado «creador» de la



personalidad que actúa es situado como lo opuesto de la causalidad mecanicista del acontecer natural (D.C., p. 46).

En la nota correspondiente, Weber ironiza sobre la devoción de Treitschke y Meinecke frente a un así llamado «resto» irracional, a una «santidad» interna y al «acertijo» de la personalidad libre.<sup>34</sup> Lo que quiere mostrar, en las explicaciones siguientes (W.L., p. 64), no es precisamente la *no* libertad del individuo, sino la «obviedad trivial», aunque siempre olvidada u oscurecida, de que esa libertad «creadora», preferentemente atribuida al *hombre*, no es una característica *objetivamente* dada y distinguible de él, sino algo que sólo puede ser observado según un «juicio de valor», una valoración determinada, en suma, según la subjetividad de la toma de posición frente a un hecho, «en sí», insignificante. La incalculabilidad, con ella la irracionalidad, sería en sí una marca del actuar humano libre (en contraposición con la calculabilidad de los sucesos en la naturaleza), y en este sentido la proyección, por ejemplo, del clima puede ser más insegura que la capacidad de prever la conducta humana:

Cada orden militar, cada ley punitiva, cada exteriorización que hacemos nosotros en relación con los otros, «cuenta» con la entrada de determinados efectos en la «psique» de aquellos a los cuales se dirige, no con una absoluta claridad, en cada perspectiva y en todo, pero sí con una que es suficiente *para los fines*, a los cuales la orden, la ley, la exteriorización concreta quieren servir (D.C., p. 64).

En verdad, la conducta humana es tanto más *incalculable*, cuanto *menos libre* es el hacer. Esto es, es tanto más imprevisible, cuanto menos un hombre tenga en sus manos la libertad para el propio hacer y permitir:

Cuanto «más libre», esto es, cuanto más según las «propias» *evaluaciones*, no obstaculizadas por presión «externa» o por «afec-

tos» irrefrenables, se postula la «resolución» del actuante, más sin resto se ordena la motivación *ceteris paribus* según las categorías de «fin» y «medio», y más perfecto resultaría [...] entonces su análisis racional [...]. Y no sólo eso, sino que cuanto «más libre», en el sentido de este discurso, es el «actuar», esto es, cuanto *menos* porta «en sí» el carácter del «acontecer natural», tanto más entra en validez finalmente también aquel concepto de la «personalidad», el cual encuentra su «esencia» en la constancia de su relación interna hacia determinados «valores» y significados de vida últimos, los cuales se validan en su hacer con arreglo a fines y se materializan así en un actuar teleológico-racional. Y tanto más desaparece entonces aquel vuelco romántico-naturalista del pensamiento de la «personalidad», el cual, en contraposición, busca la verdadera santidad de lo personal en lo subterráneo oscuro, indecididamente vegetativo de la vida personal, esto es, en aquella «irracionalidad» [...] que *comparte* la «persona» con el animal. Porque ese romanticismo es lo que está tras el «acertijo de la personalidad», en el sentido en que Treitschke oportunamente y muchos otros hablan a menudo, y el cual imagina, si es posible, la «libertad de la voluntad» en aquellas regiones naturales. La contradicción de sentido de este último comienzo ya es asible en la vivencia inmediata: nosotros nos «sentimos», precisamente a través de aquellos elementos irracionales de nuestro hacer o bien [...] «necesitados» [*nezessitiert*], o bien *no* con-determinados de forma inmanente en nuestro «querer» (D.C., pp. 132-133; compárese con pp. 69 y 137).

Y aún más claramente aparece este tema en la contraposición con E. Meyer:

Lo errado, empero, de la suposición de que una «libertad» del querer, como sea que se la entienda, sea idéntica con la «irracionalidad» del hacer [...], es claramente reconocible. La «incalculabilidad» específica, *igual* de grande –pero no más grande– que la de aquellas «fuerzas naturales ciegas», es el privilegio del loco. Al revés, nosotros acompañamos con el más alto grado de «sentimiento de libertad» empírico, en contraposición, precisamente



aquellas acciones que somos conscientes de haber llevado a cabo *racionalmente*, esto es, bajo ausencia de «presión» psíquica o física [...], en las cuales perseguimos un «fin» claramente consciente a través de sus «medios» más adecuados, de acuerdo con la medida de nuestro conocimiento [...] (D.C., p. 226).

La racionalidad se une entonces con la libertad del actuar, a través de que es una libertad en tanto racionalidad<sup>35</sup> *teleológica*: esto es, persigue un fin privilegiado a partir de *valores últimos* o «significados» de vida, en libre evaluación de los medios *adecuados* para ello. En ese hacer racional con arreglo a fines se impregna concretamente la «personalidad», como una relación constante del hombre respecto a los valores últimos. Actuar como persona libre significa, con ello, actuar de acuerdo con fines; esto es, actuar en la compensación racional de los medios *dados* respecto al fin presupuesto y en tanto *lógica* [*folgerichtig*] o «consecuentemente». En la evaluación calculada de las *oportunidades* y *consecuencias* del hacer orientado a fines, condicionadas en cada caso por los medios dados, se revela, una con la *racionalidad*, la *libertad* del hacer. Cuanto más libre el hombre evalúa y calcula lo requerido (los medios) para algo (un fin), tanto más *racional* con arreglo al fin actúa y, en correspondencia, tanto más comprensiblemente —empero—, tanto más firme está *ligado*, también, el hacer libre a la adquisición de medios totalmente determinados, acordes al fin (o respectivamente, tanto más predispuesto está ese actuar, bajo determinadas circunstancias, a dejar caer el fin, en el caso de la falta de medios):

Precisamente, el que actúa empíricamente «libre», esto es, según *evaluaciones*, está ligado teleológicamente a los medios desiguales [...] —según la medida de su situación objetiva— para alcanzar sus fines. La creencia en la «libertad de su voluntad» ayuda realmente poco al fabricante en la competencia, o al tasador de bolsa. Él tiene la elección entre la destrucción económica o el seguir

máximas muy específicas de la conducta económica. Si no las sigue, para su desventaja obvia, entonces nosotros consideraremos eventualmente como explicación [...] que le *faltó* la «fuerza de voluntad». Las «leyes» de la economía nacional teórica, precisamente, *presuponen* necesariamente la conservación de la «libertad de la voluntad», en cada sentido posible de la palabra, según lo empírico (D.C., p. 133).

La libertad de ligarse, en el perseguir sus fines últimos, a los medios en cada caso dados, caracteriza ni más ni menos la *responsabilidad* del actuar humano. La *ciencia* racional provee, empero, el *conocimiento* de los medios —y *sólo* de los medios, pero no de los fines— (D.C., pp. 150 y 549). Ésta posibilita, con ello, la interna «consecuencia y por tanto (!) la honradez» de nuestra conducta plena de fines —teóricos o también prácticos—. La evaluación racional de los medios dados en relación con el fin, puesto a sí mismo, y al fin mismo, en perspectiva con respecto a las oportunidades y consecuencias de su consecución, constituye la responsabilidad del hacer libre y racional. La «tensión» ética entre medios y fin (esto es, que el alcance de «buenos» fines puede estar ligado a la utilización de medios dudosos), convierte a la racionalidad de la responsabilidad misma en un *ethos* determinado. A diferencia de la «ética de la convicción», a la que Weber caracteriza como una ética de la conducta «irracional» por su indiferencia respecto a las «consecuencias» (ésta es orientada, en comparación con la conducta racional con arreglo a fines, «racionalmente con arreglo a valores»), la ética de la responsabilidad «cuenta», en cada caso, con las oportunidades y consecuencias del actuar, según los medios dados (*Escritos políticos completos*, pp. 442 y ss. y 447 y ss.). Ésta es una ética «relativa», pero no «absoluta», porque está relacionada con el conocimiento de las oportunidades de la consecución de sus fines, mediado por la evaluación de los medios. Junto con la decisión en favor de la ética de la *responsabilidad*, se decide tam-

én en favor de la *racionalidad*, como racionalidad de medios a fines.<sup>36</sup> A esto contradice, sólo en apariencia, la paridad *teórica* en el «sistema» de la conducta racional con arreglo a fines, de la racional con arreglo a valores, de la afectiva y de la tradicional (*Economía y sociedad*, II, p. 11 y ss.).<sup>37</sup> La razón verdadera y primaria para la preferencia clara de Weber del esquema «racional con arreglo a fines» no es que permita una medida de *entendimiento* constructivo del actuar humano, sino que el motivo de su privilegio es la responsabilidad específica misma del actuar *racional* con arreglo a fines. En tanto la racionalidad se ancla, de esa manera, en el *ethos* de la responsabilidad, remite, como tal, a la idea de «hombre» de Weber (véase el apartado III).

Pero Weber entiende la verdadera *irracionalidad*, la cual se forma en el proceso de la racionalización y que es el verdadero motivo de su investigación, a partir de aquella relación de *medios y fin*, fundamental para el concepto de la racionalidad y de la libertad. La entiende específicamente a partir de su inversión. A través de que aquello que originariamente sólo era un *medio* —en relación con un fin pleno de valor— se vuelve un fin mismo o un fin en sí, se *autonomiza* lo mediado [*Mittelbare*] hacia lo propio del fin [*Zweckhaften*] y pierde, con ello, su «sentido» o fin originario, esto es, su racionalidad con arreglo a fines, orientada en el inicio al hombre y a sus necesidades. Esa inversión caracteriza a la completa cultura moderna, cuyas administraciones, instituciones y fábricas están tan «racionalizadas» que son *las* que involucran y determinan al hombre, que *se* ha adaptado a ellas como una «carcasa inflexible». La conducta humana, de la cual originariamente surgen esas administraciones, debe, por su parte, direccionarse y comportarse de acuerdo con lo que nació de sí misma, en sentido literal. Weber expresa que *aquí* reside el problema cultural real de la racionalización hacia lo irracional, y aquí está decidida, a la vez, la identidad en la conceptualización y la di-

ferencia en el juicio de esa problemática por parte de Weber y Marx. En la conferencia de 1918 sobre «socialismo» (*Artículos completos de sociología y política social*, p. 502), la cual es una admirable conmemoración, para la situación política de entonces, del logro del *Manifiesto comunista*, dice, resumiendo, tras la presentación de la así llamada «separación» del trabajador (también del «intelectual») de los medios de trabajo: «Todo lo que el *socialismo* concibe como “dominio de las cosas sobre los hombres” *debe significar* de los medios sobre el fin (la satisfacción de las necesidades)» (la cursiva es nuestra). Esa inversión paradójica —esa «tragedia de la cultura», como la ha llamado Simmel—<sup>38</sup> se muestra naturalmente del modo más fuerte cuando se da precisamente en aquella conducta que, según su objetivo, quiere ser una de tipo específicamente racional: en la conducta *económica*-racional. Precisamente aquí se muestra, del modo más notable, que en el proceso de su racionalización, con necesidad propia del destino, una conducta supuestamente en sí racional, con arreglo a fines pura, se invierte en su propio contrario, y cómo se invierte. Esa inversión produce la «irracionalidad» sin sentido de las «relaciones» autónomas y con poder propio que dominan ahora sobre la conducta humana. La minuciosa y total organización racional de las relaciones de vida produce, a partir de sí misma, el propio poder irracional de la organización. El completo trabajo teórico y práctico de Marx trata de la *aclaración* y de la *destrucción* de esa situación general; el de Weber pretende sólo su *comprensión*. La fórmula económica-marxista para esa inversión es: M-D-M: D-M-D. Esa perversión económica significa, empero, también para Marx, la forma económica de una inversión *general*, que consiste en que la «cosa» domina sobre el «hombre», el producto producido (de cada trabajo) sobre el productor. Su expresión inmediatamente *humana* es la cosificación y especialización del hombre mismo: el *especialista*, que se define a través de su actividad objetiva, humana-

mente parcelizada, «particular», y al cual también Weber concibe, en un doble sentido, como el hombre típico de la época racionalizada —uno con la *empresa* especializada, de cualquier tipo.

La antinomia de la ciencia política de Weber consiste, básicamente, en que justo la *inclusión* ineludible en el carácter de empresa racional de todas las administraciones modernas se vuelve el lugar del posible *ser él mismo*, y la carcasa de «servidumbre» el único espacio de juego de aquella «libertad de movimiento» que buscaba Weber, como hombre y político. Él llegó a todas las administraciones actuales aquel sustancial valor propio, pero las afirmó, sin embargo, como el medio dado para un fin libre de ser elegido. Por otro lado, precisamente la comprensión de la subjetividad de nuestra postulación última del fin y del valor y de nuestras decisiones debía garantizar la objetividad y austeridad del pensamiento científico y del hacer político. Como consecuencia de ello, la posición de Weber se volvió una firme oposición y una defensa única del individuo autónomo, en medio de y contra la creciente dependencia del mundo político y económico. Todas las diferencias rigurosas que trazó en la teoría de la ciencia y en la conducta práctica, la separación entre cosa y persona, conocimiento objetivo y valoración subjetiva, funcionariado y elite, ética de la responsabilidad y ética de la convicción, surgen de la una y fundamental oposición entre libertad y racionalización.

La medida implícita con respecto a la cual es interpretada la irracionalidad de lo racionalizado (*Ensayos sobre sociología de la religión*, I, pp. 35 y ss., 54, 62), es, tanto para Marx como para Weber, la presuposición de que el *fin originario* y autónomo, el fin último de todas las administraciones humanas no son ellas, sino el *hombre*, para el cual todo lo demás es «medio» para «sus» fines. Por ejemplo, la concepción económica del estrato burgués de la sociedad, en sus orígenes aún religiosa,

esto es, motivada por necesidades determinadas del hombre, se vuelve «irracional» no a través de que se transforme en una economía profana por medio del vaciamiento de sus contenidos religiosos, de modo que lo que primero era un medio indirecto para fines religiosos ahora sirve a otros fines, profanos; sino sólo a partir de que la forma de la economía se *autonomiza* tanto que ésta —a pesar de toda racionalidad externa— no tiene ya ninguna relación clara con las necesidades de los hombres, como tales. Entonces el sobre-poder y propio poder de las relaciones de vida, devenidas en relaciones de cosas autonomizadas, es lo que es —o sea, «irracional»—, bajo la precondition de que lo «racional» sea la autonomía y el propio poder del hombre —ya sea que su humanidad sea determinada, como Marx, en el horizonte de su existencia social o medida, como hace Weber, respecto a la individualidad de su autoresponsabilidad.

Que el punto de vista de Weber para la interpretación de la humanidad del hombre —respecto al cual se mide toda irracionalidad— no sea la «felicidad» terrena, es consecuencia indirecta de que él intenta mostrar reiteradamente que, por ejemplo, la adquisición de dinero ejercida como puro fin en sí es algo absolutamente irracional frente a la «felicidad» y el «beneficio» del individuo; ¡pero en ningún lugar afirma que sería sin sentido también para la «percepción neutral» de esa inversión «sin sentido» de, «como diríamos nosotros, la situación natural», ni que lo sería para su *propia* mirada! El «nosotros» diríamos significa aquí un «se» diría, porque es obvio que las propias simpatías de Weber están con aquellos puritanos para los cuales el oficio y el «negocio», con su actividad incansable, se ha vuelto «algo inextirpable de la vida», y esto —dice Weber— sería, en los hechos, la única motivación adecuada que expresa, a la vez, lo tan irracional de ese modo de conducir la vida, «visto desde la posición de la felicidad personal».<sup>39</sup> Por otro lado, se hace también evidente que el pro-



prio *ethos* de Weber no era ya el de un puritano creyente, sino el de uno absolutamente secularizado, aunque no el de aquel que podría haberse satisfecho con la renuncia al «sentido» y a la «interpretación» (véase *Ensayos sobre sociología de la religión*, I, p. 204) de la actividad. Cuando el pensamiento del deber del oficio, que está explícitamente también tras la «exigencia del día» de Weber, cuando ese exponente de un mundo «racionalizado» recorre nuestra vida como un mero «fantasma» de contenidos antes religiosos y nadie sabe todavía «quién vivirá en el futuro en aquella carcasa»,<sup>40</sup> debemos preguntarnos cómo se posiciona el mismo Weber respecto al hecho irracional de la racionalización universal, cuya expresión humana es la humanidad del oficio y la especialidad. Evidentemente, él *no* la niega desde la posición de la felicidad como una «no humanidad», a la manera marxista, *ni* la afirma como un estadio en el progreso de la humanidad. Nos preguntamos entonces: ¿Por qué no lucha él, como Marx, contra esa «autoalienación» universal del hombre? ¿Por qué no caracteriza él al «mismo» fenómeno, como Marx, como un «materialismo depravado» de la enajenación de sí, sino que se conforma con designarlo con el concepto científicamente neutro y doble en su posible valoración de la «racionalidad» (doble porque expresa, a la vez, los resultados específicos del mundo moderno y lo completamente cuestionable de esos resultados)? ¿No afirma y niega Weber, en un continuo, ese proceso de la racionalización, análogo al destino?<sup>41</sup> ¿Por qué cuestiona, de la forma más aguda, con toda la pasión de su personalidad, aquel «orden» planificado, la «seguridad» y la «especialización» de la vida moderna en todas sus instituciones políticas, sociales, económicas y científicas, y se reconoce,<sup>42</sup> no obstante, desde la primera oración de los *Ensayos sobre sociología de la religión* hasta su última conferencia —*La ciencia como vocación*— como «hijo de su tiempo», como «especialista» y científico? ¿Cómo pudo, en suma, posicionarse conscientemente en *ese* mundo y ser el

portavoz de aquel «diablo» de la racionalización intelectual y de las «flores del mal»? ¿O es que Weber había revelado, precisamente con esa cita de les *fleurs du mal*, el secreto de su posición frente a todo y cada cosa, el misterio de la racionalidad irracional de nuestra posición frente a todo y cada cosa y, en la analogía, de la racionalidad irracional de nuestro mundo?<sup>43</sup> «Así lo sabemos hoy de nuevo: que algo puede ser sagrado, no sólo aunque no sea bello, sino *porque y en tanto* no es bello», y entonces él se refiere a pruebas bíblicas —y a Nietzsche—. Y sería una «sabiduría cotidiana» «que algo puede ser verdadero, aunque y porque no es bello, ni sagrado, ni bueno», a lo que él caracteriza, en otro párrafo, como la «irracionalidad ética del mundo», que no es soportada por el puro «ético de la convicción». Si pudiera surgir sólo lo bueno de lo *bueno*, y lo malo se siguiera de lo *malo*, entonces no habría ningún «problema» para la política como vocación. Pero ¿qué son entonces las «flores» del mal, si esto es la «racionalidad»? Aquí parece abrirse, en los hechos, la división a partir de la cual se debe ver la *unidad interna de esa conducta dividida* respecto a la «realidad que nos rodea», en la cual estamos «ubicados». La unidad de esa separación es la relación ya demostrada antes de la *racionalidad y la libertad*.<sup>44</sup>

Esa libertad sólo puede estar en acuerdo interno con la racionalidad cuando no es una libertad *respecto a* ese mundo racionalizado, sino una libertad *en medio* de aquella «carcasa fuerte como el acero», la cual «determina y tal vez determine en el futuro, con irresistible coerción, hasta que se haya consumido el último céntimo de combustible fósil», incluso al que no es inmediatamente trabajador (*Ensayos sobre sociología de la religión*, p. 203). Pero ¿de qué tipo es esa libertad *interna al mundo*, sobre la base de la racionalización de nuestro mundo?



### III. La racionalidad como condición de la responsabilidad de sí libre del singular en medio de la servidumbre general

*Es completamente correcto, y toda la experiencia histórica lo confirma, que no se hubiera alcanzado lo posible cuando no se hubiera estado atrapado constantemente en el mundo por lo imposible. Pero el que lo puede hacer, aquél debe ser un líder y no sólo eso, sino también —en un sentido muy moderado de la palabra— un héroe.*

*La política como vocación*

Que el sentido positivo de la racionalidad, para el mismo Weber, es su aparente opuesto, no surge de las investigaciones puramente históricas —según el objetivo— de los *Ensayos sobre sociología de la religión* (Weber se detiene aquí, inmediatamente después de las oraciones proféticas citadas en la nota 39), sino de sus escritos políticos, en particular del apartado II de *Parlamento y gobierno*<sup>46</sup> y de un debate.<sup>46</sup> Ambos textos combaten la racionalización en sus formas políticas de la burocratización y la estatalización. En ellos, Weber explica que la guerra mundial representaría un progreso en el proceso de la racionalización universal, esto es, de la organización racional calculada, divisora del trabajo, especializada-burocrática de todas las uniones de dominación humanas. Ese proceso se extendería también a la forma de vida del ejército y del Estado, tanto como a la de la fábrica, la de las escuelas técnicas científicas y la de las universidades. Exámenes de disciplina de todo tipo se vuelven cada vez más la precondition de un puesto seguro. «Esto era la ya conocida de antes, la verdadera “exigencia del día”, portada en conjunto por las universidades, interesadas en la asistencia, como por sus estudiantes, que corrían tras el centavo. Tanto en el Estado, como fuera del Estado.» Esa si-

tuación austera de la especialización burocrática se esconde también tras el «socialismo del futuro».<sup>47</sup> Incluso cuando éste persiga lo contrario, en los resultados, el socialismo fortalecería el poder de la burocracia que impregna la época actual y el futuro visible:

Un abandono progresivo del capitalismo privado sería teóricamente pensable —aun cuando esto no sea una insignificancia tal como algunos literatos, que no lo conocen, sueñan, y cuando ciertamente no sobrevendrá como consecuencia de esa guerra—. Pero, suponiendo que ocurriera alguna vez, ¿qué significaría prácticamente? ¿Tal vez un quiebre de la carcasa de acero del trabajo de fábrica moderno? ¡No! Más aún, significaría que entonces también el *rendimiento* de la fábrica estatizada o traspasada al régimen de alguna «economía comunitaria» sería burocrático (*Escritos políticos*, pp. 150 y ss.).

Esa «máquina viviente», caracterizada por la «especialización racional disciplinaria y la escolaridad», es igual que un «espíritu coagulado», sin vida:

En cooperación con la máquina muerta, ésta trabaja para producir la carcasa de aquella servidumbre del futuro en la cual, quizá después, los hombres serán obligados a incluirse, impotentes, cuando para ellos sea una buena burocracia, pura técnicamente, y esto es, una racional administración de funcionarios, el último y único valor, el cual deba decidir sobre la forma de conducir sus asuntos. Porque en esto rinde la burocracia incomparablemente mejor que cualquier otra estructura de dominación» (*Escritos políticos*, p. 151).

Una articulación social «orgánica», esto es, una articulación social oriental-egipcia, pero que en oposición a ella es tan fuertemente racional como una máquina, se dejaría ver entonces en el horizonte. ¿Quién querría negar que una forma de organización social como ésta reside como una posibilidad, en el regazo del futuro? [...] Supongamos que justamente esa posibilidad fuera un destino inevitable —¿quién no querría, entonces, reírse del

miedo de nuestros literatos de que en el futuro el desarrollo político y social nos traiga *demasiado* «individualismo» o «democracia», y de la creencia de que la «verdadera libertad» apenas iluminaría cuando la «anarquía» actual de nuestra producción económica y el «engranaje de partidos» de nuestros Parlamentos sean *dejados de lado*, en beneficio de un «orden social» y de una «articulación orgánica»? —esto es, que sean dejados de lado en favor del pacifismo de la impotencia social, bajo el ala del único poder segura y completamente *ineludible*: ¡el de la burocracia en el Estado y la economía!—. Viendo el hecho fundamental del avance indetenible de la burocratización, la pregunta por las formas de organización política del futuro puede ser sólo postulada así: [...] ¿cómo sería *posible* salvar, *todavía*, visto ese sobrepoder de la tendencia hacia la burocratización, *algún* resto de un movimiento de libertad, en *algún* sentido «individualista»? (*Escritos políticos*, p. 152).

Casi con las mismas expresiones aquí transcritas Weber se dirige, ya ocho años antes (1909), contra los apologetas de la racionalización en el campo de la administración y la política, aun cuando él mismo está convencido de lo «indetenible» del progreso de esa «máquina humana». La pregunta que podría ser postulada no sería la de cómo se podría *modificar* algo en ese desarrollo (Marx) —porque eso no se puede—, sino qué se «sigue» de él, esto es, por lo explicado antes, qué fin es consecuentemente perseguible y deseable desde la posición de los valores últimos, a partir de esos «medios» dados. Porque «esa pasión, también de nuestros estudiantes de hoy», por la burocratización es «desesperante»:

[...] como si nosotros *debiéramos* volvernos hombres, con saber y voluntad, que necesitan el «orden» y ninguna otra cosa que orden, que se vuelven nerviosos y cobardes cuando ese orden tiembla un instante, y desesperados cuando son arrancados de su adaptación excluyente a ese orden de cosas. El mundo no conoce más que a esos hombres. En ese desarrollo estamos atrapa-

dos, y la pregunta central, entonces, no es cómo nosotros lo sigamos promoviendo y lo aceleremos, sino qué tenemos para *oponer* a esa maquinaria, para liberar un *resto de lo humano* de esa *parcelización de las almas*, de ese dominio único por parte de los ideales burocráticos de la vida (*Artículos completos sobre sociología y política social*, p. 414, las cursivas son nuestras).

El debate se cierra con un desafío ostensivamente inmoral de contenido: es preferible, aun hoy, la «expansión capitalista privada, ligada a un funcionariado puramente negociante, el cual es fácilmente corrompible», que una «dirección estatal a través de la burocracia alemana, altamente moral, transfiguradamente autoritaria».

Contra lo irrefrenable de la racionalización burocrática se puede preguntar, según Weber, cómo sería posible todavía, vista esta tendencia omnipotente a la racionalización de la completa vida, salvar algún resto de un *movimiento de libertad individualista*, en algún sentido. Sin embargo, ese movimiento de libertad es el que él, en verdad, no ha «salvado», sino que constantemente ha combatido, casi por el gusto de la lucha misma. Un hombre como Jakob Burckhardt la salvó, a través del regreso consciente a la esfera «privada» y la cultura de la «vieja Europa»,<sup>48</sup> y casi lo ha hecho también un estudioso como E. Gothein.<sup>49</sup> Por el contrario, Weber combatió constantemente esa libertad, en tanto tomó posición ostentosa y precisamente en *ese* mundo, para actuar *en él contra él*, en una «acción dolorosa de renuncia» (*Ensayos sobre sociología de la religión*, p. 203). La pregunta es, empero, *cómo y para qué*. Para poder responder a esta pregunta, se precisa todavía una mirada resumida de la *relación* de sentido general, en la cual está puesto el fenómeno de la racionalización.

El *éxito* más universal e influyente de la racionalización es el que Weber demostró, en especial, de la mano de la «ciencia»: un fundamental *desencantamiento* del mundo (D.C., p. 535). El hechizo que encerraba la relación del hombre res-

pecto al mundo en épocas tempranas era —dicho racionalmente— la creencia en el sentido «objetivo», de cualquier tipo. Con el desencantamiento de ese hechizo surge la necesidad de preguntar nuevamente por el «sentido» de nuestras objetividades, y así Weber se interroga, en especial, por la ciencia, en tanto todas las objetividades, con la racionalización llevada a cabo por el hombre, han perdido su sentido *objetivo*, y están ahora, de un modo novedoso, a disposición de su subjetividad, para la determinación de su sentido. Ésta, la pregunta por el sentido motivada por el desencantamiento del mundo, significa para la relación del *hombre* mismo con el mundo una amplia *desilusión*: significa «liberalización» científica. La oportunidad *positiva* de esa desilusión del hombre y aquel desencantamiento del mundo a través de la racionalización es la afirmación «sobria» de lo *cotidiano* y de su «exigencia». <sup>50</sup> La afirmación de ese día a día es, a la vez, la negación de cada trascendencia, también de la del «progreso». El progreso significa solamente de ahí en adelante un seguir caminando por los caminos marcados del destino, con pasión y resignación. En comparación con aquella creencia trascendente, esta creencia en el destino del tiempo y en la pasión del hacer temporal es igual a una *falta de creencia* positiva. Lo positivo de esa falta de creencia en algo que vaya más allá del destino del tiempo y de la exigencia del día —por ejemplo, en valores dados objetivamente, sentido, valideces— es la subjetividad de la *responsabilidad* racional, como una pura responsabilidad propia del individuo frente a sí mismo. La descripción decisiva de Weber de este individualismo, <sup>51</sup> puesto entre comillas, sucede a través de la diferencia de dos tipos fundamentalmente distintos de responsabilidad. El funcionario especialista —como todo hombre de disciplina racionalizado— no debe responder ante sí *como propio individuo*, sino siempre en relación con su puesto frente a cada institución o, respectivamente, frente a «sí» *en tanto* uno de sus miembros. En contraposición, el político que

en verdad «guía» y el empresario que «dirige», ese resto que persiste de la «época heroica del capitalismo», actuarían como individualidad humana, por *propia* responsabilidad; e irresponsablemente, si quisieran responder como un empleado (*Escritos políticos*, pp. 153 y ss. y 415). La posición básica que Weber toma en ese mundo racionalizado y que determina su «metodología» es, entonces, la de una sujeción *objetivamente* voluble del individuo responsable de sí, a través de sí mismo. Puesto en ese mundo de servidumbre, el individuo pertenece *como hombre* a sí mismo y depende de sí.

Sin embargo, la precondition de esa posición es exactamente ese mundo de las «reglamentaciones», instituciones, fábricas y seguridades, a las cuales se opone. La posición de Weber es, en sí misma y esencialmente, *oposición*; y su contrincante, un opositor que le pertenece. El sentido positivo de aquel «movimiento de libertad» que concierne a Weber es alcanzar los propios fines *en* ese mundo, pero *contra* él, y perseguir fines que no son calculados por ese mundo, aunque sí en función de él. La fórmula *política* crasa para el movimiento *fundamental*, delineado en contradicción, de Weber, es ésta: «Democracia *de líder* con «máquina», una fórmula que resume su posición de estar contra la democracia indirigida, pero *también* contra el liderazgo que no tiene nada que conducir, porque se evade de la máquina. Con esa afirmación indiferente de la productividad de la contradicción, Weber se ubica en obvia oposición a Marx, que allí permaneció, no por último, como un hegeliano que quiere *superar* [*aufheben*] las contradicciones de la sociedad burguesa en sus principios —aun cuando no como lo imaginara Hegel a través de la conservación de un *Estado* absolutamente organizado, sino por su completo apartamiento en una sociedad sin oposiciones—. Por el contrario, la fuerza movilizadora en la completa conducta de Weber fue la contradicción, siempre de nuevo administrada, de por un lado, el reconocimiento de un mundo racionalizado, y por el otro, de



persistir en la contratendencia hacia la libertad de la propia responsabilidad.

La expresión inmediatamente *humana* de esa contradicción fundamental es la contradicción interna a lo humano entre *hombre* y *especialista*. La unidad de racionalidad y libertad se documenta de la forma más urgente en la posición específica que ha tomado el hombre Weber respecto a su propia especialización. Y también aquí corresponde a la unidad y divergencia de sus intereses disciplinarios la unidad de una contradicción humana. Weber no se presentó nunca como totalidad, sino siempre sólo, en cada oportunidad, como miembro de una esfera determinada —portando ése o aquel rol, como tal y tal—: [...] «como científico singular empírico en sus escritos, como docente académico en la cátedra, como hombre de partido en la tribuna, como *homo religiosus* en el círculo más estrecho».<sup>52</sup> Pero precisamente en esa distinción de las esferas de la vida —cuya expresión teórica es la «libertad valorativa»—, se revela la individualidad de Weber en la *forma propia* de su *totalidad*. También aquí la pregunta era para él, no como lo fuera para Marx, que pretendía encontrar un camino para poder *superar* lo humano específico del mundo racionalizado, esto es, la humanidad especialista, junto con la división del trabajo, sino la pregunta de cómo el hombre como tal, *en medio* de su humanidad «parcelada», podría conservar, *no obstante*, la libertad hacia la responsabilidad de sí del individuo, en su totalidad. Y también aquí *afirma* Weber básicamente a lo, dicho con Marx, humano enajenado de sí, porque él en verdad no deja ni da a esa forma de existencia un deje de «libertad de movimiento», sino que se la impone. En medio de ese mundo de «especialistas sin espíritu y hombres de goce sin corazón», de ese mundo especializado y escolarizado, tener efectos con la fuerza pasional de lo negativo, a veces aquí y otras allá, y hacer temblar en cada caso a alguna carcasa de «servidumbre», éste

fue el sentido de la «libertad de movimiento». Tanto como Weber presupone en el campo de la política a los políticos y empresarios que en verdad dirigen —al Individuo— como tales, que actúan inevitablemente *dentro* de la burocratización, así también la salvación del individuo humano significa para él una tal, dentro de la humanidad especializada y ya arraigada en nosotros, y en consideración a ella. En tanto él se subordina a ese destino se posiciona contra él, pero esa *oposición* tiene como precondition constante la anterior *subordinación*. Igualmente, la defensa de Weber de la así llamada anarquía en la producción económica, puramente humana, corresponde a la defensa del derecho de una *cada* individualidad como tal, a la defensa del «último héroe humano» (y él no es ni en un caso un anarquista, ni en el otro un individualista,<sup>53</sup> en el sentido habitual de la palabra). Él quiere salvar el «alma» del sobreponder del «hombre del orden», pero ese «alma» no es el alma sentimental de la «mecánica del espíritu» de Rathenau, sino una en medio de la falta de corazón del cálculo<sup>54</sup> humano. Y así, el individuo como tal, que le concierne como lo humano, significa para él también no una totalidad indivisible, *por encima* o *externa* a las formas de existencia fácticas particulares de la humanidad especialista moderna; sino que un «hombre» es el individuo cuando se aboca totalmente a su rol singular, en un momento determinado —se trate de éste o de aquel rol, de algo grande o pequeño—.<sup>55</sup> Por la fuerza de ese tipo de individualidad, Weber puede apoyarse en todo y en nada —posicionarse en cada situación dada y, por eso, totalmente sobre sí—. Ese individualismo, en el cual se resume su idea del hombre, no es capaz de romper la carcasa de la pertenencia y de la membresía universal, de la servidumbre sobre todo, pero sí puede forjarse un camino para su persona, en un momento dado. La renuncia consciente de Weber a una «humanidad compleja», su delimitación al trabajo disciplinario del especialista —la precon-



dicción de un hacer pleno de valor, en el mundo actual—, es una renuncia que instala, a la vez, una demanda aún más elevada: esto es, permanecer —por fuerza de la *pasión*— en el hacer —en sí— singularizado, en medio de esa «parcelización del alma». «Porque nada tiene para el hombre, como *hombre*, algún valor, si no lo puede hacer con pasión» (D.C., p. 531, las cursivas son nuestras). Con ese «demonio» de su pasión, como el fundamento infundamentado de su postulación de fines —podría llamárselo también el Dios falso de una humanidad vaciada de divinidades—, ha combatido Weber en medio de sus esfuerzos por la objetividad científica y política, la creencia en fines valorados objetivamente, en administraciones y conceptos, como si fuera esta creencia un servicio a los falsos dioses y pura superstición —todo ello para salvar al héroe humano—. Para eso le sirvió en última instancia, señala Honigsmann, el método sociológico de la destrucción de todas las aspiraciones incondicionadas de valor de los representantes de las instituciones. También la «sociología», y precisamente ella, sirvió a esa libertad de movimiento. Weber creó con ese método una *plataforma de la negatividad*, sobre la cual debía realizarse<sup>56</sup> ahora el héroe humano, «en un sentido muy moderado de la palabra». La expresión intelectual, no obstante, de esa humanidad es lo que él ha caracterizado como una «moderada honradez intelectual», consistente en que se da un «informe» «sobre el sentido último del *propio* hacer».<sup>57</sup>

La idea de esa libertad humana no está sólo en oposición al individualismo *promedio* que Hegel y Marx combaten como la libertad filistea de la preferencia privada, sino también en contraposición externa con aquella «libertad» hacia la cual Marx quiso emancipar «humanamente» al hombre, y que era para él la libertad de la *comunidad más alta*. Esa idea de Marx era para Weber una utopía, y su héroe humano le habría parecido a Marx una «invocación a los muertos» de los tiempos heroicos de la burguesía, cuya «realidad austera» es hoy, no

obstante, claramente «no heroica» y sólo el «espectro» de sus grandes épocas.<sup>58</sup> Lo que para Weber fue un «destino ineludible» significaba para Marx nada más que la «prehistoria» de la humanidad, y donde para el último acababa de ponerse en marcha la verdadera historia, ahí empezaba para el primero la ética de una «convicción», plena de responsabilidad. Esa diferencia de sus cosmovisiones e ideas del hombre se interpreta en la variedad de sus puntos de vista patrones para la interpretación del mundo moderno capitalista-burgués: en Weber la «racionalidad»; en Marx la «alienación de sí».

## B. La interpretación marxista del mundo capitalista burgués según el hilo conductor de la enajenación de sí humana

### I. Su desarrollo histórico desde Hegel a Marx, pasando por Feuerbach

El hilo conductor específico «marxista» para el análisis del mundo capitalista-burgués no es su «enajenación de sí», sino su «anatomía», su «esqueleto» y, éste, su «economía política» —una expresión que dialécticamente comprende, en un movimiento, al ser económico y a la conciencia de sí. Ese discurso de la *anatomía* de la sociedad burguesa expresa, primero, nada más que un desplazamiento del peso desde la «sociedad burguesa», en el sentido hegeliano, hacia el «sistema de necesidades» *como tal*, y caracteriza a las relaciones de producción materiales como la estructura ósea de esa sociedad. Pero simultáneamente, esa concepción se reúne con la tesis, mucho más extensiva y discutible, del significado *arraigado*, radical, de las relaciones de vida materiales como tales para todo otro significado y se solidifica, por último, en la tesis del marxismo vulgar de la así llamada «base real», como la estructura sobre

la cual debe erigirse, como sobre una plataforma autónoma, una «superestructura» interpretable de modo puramente ideológico. En esa forma no solamente tosca sino desviada, el marxismo se ha vuelto mayoritariamente objeto de crítica y de defensa. Así también lo observó Weber, y lo combatió como si fuera un materialismo de la historia dogmáticamente económico. Si se deja de lado la pregunta de cuánto el mismo Marx y en especial Engels han promovido esta concepción marxista vulgar, resta todavía el hecho de que, *tras* la propia reconciliación de Marx con la filosofía, la crítica de la economía política se ha colocado en el *primer* lugar. «Se puede resumir el desarrollo de Marx, desde esa perspectiva, con la siguiente breve fórmula: criticó a la religión filosóficamente, después a la religión y la filosofía, políticamente, y, por último, a la religión, la filosofía y la política y a todas las otras ideologías, económicamente».<sup>59</sup> La interpretación específicamente económica de todos los modos de aparición de la vida humana es, según las propias palabras de Marx, sólo el resultado *último* en el cual «culmina» su revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel, y un «resultado» es, según Hegel, el «cadáver que la tendencia viviente ha dejado tras de sí». Esa tendencia viviente del resultado, cuyo título es «crítica de la enajenación de sí», será, en lo que sigue, extraída y visibilizada desde los escritos del joven Marx. Deben considerarse al respecto *preferentemente* los escritos de 1841 a 1845, los cuales serán también interpretados de nuevo, con especial consideración hacia el punto de vista rector de Weber de la racionalización. Esta delimitación temática no significa, sin embargo, que pueda separarse al joven Marx del posterior, para dejar a éste a la filosofía «marxista» y a aquel a la «burguesa». Más aún *son y permanecen* fundamentales los escritos del joven Marx también para *El capital*; y si el primer capítulo de *El capital* de 1867 es un resultado, entonces la tendencia viviente de la cual resulta se encuentra ya en un debate de la *Gaceta Renana* de 1842.

El tema fundamental de Marx es, como para Weber, la realidad que nos rodea, en la cual estamos posicionados, y la figura originaria de su análisis crítico del proceso de producción capitalista es una crítica del mundo burgués, en el hilo conductor de la autoenajenación humana. Ese mundo burgués-capitalista se le representa a él, como hegeliano que es, como una realidad específicamente «i-rracional», y como mundo *humano*, una *inhumanidad*, un mundo humanamente invertido. Y como Weber creyó necesario comprender al «diablo» de la racionalización y tener un panorama de sus «camino hasta el fin», «para ver su poder y sus limitaciones», así también expresa Marx que sería beneficioso estudiar «a ese amo del mundo». En el prefacio de su disertación y en una carta a Ruge (1843), Marx se describe como un «idealista» que tiene la «desvergüenza» de «querer hacer hombre al hombre».<sup>60</sup> Lo que debe mostrarse primero es que lo que concierne a Marx, en primera y última línea, es el hombre *como tal*, incluso después de creer haber descubierto la posibilidad del hombre «nuevo» en el *proletariado*. Lo deseado en última línea fue y perduró una «emancipación *humana* del hombre», un «humanismo real». La relación histórica de esas tendencias fundamentales con Rousseau<sup>61</sup> es evidente.

Dentro de la filosofía alemana contemporánea, esa tendencia hacia el hombre *como tal* fue el movimiento fundamental de la transformación de la filosofía especulativa de Feuerbach en *antropología* filosófica. La filosofía que él tuvo frente a los ojos, como la última figura de una filosofía absoluta, fue la filosofía de Hegel del espíritu absoluto. En el distanciamiento respecto a ella se desarrolla, tanto en Feuerbach como en Marx, la tendencia crítica hacia el hombre *como hombre*. El hombre como tal no desempeña en la filosofía de Hegel del *espíritu* absoluto, objetivo y subjetivo, ningún papel fundamental. Según su «esencia» universal, Hegel lo determina como «espíritu» (*Enciclopedia*, § 377). Como hombre, apenas apare-

ce en la *Filosofía del derecho* de Hegel, bajo el título de que sería el sujeto de las necesidades terrenales, y como el sistema de esas necesidades concibe Hegel a la *societad burguesa*. Lo que él llama «hombre» es ya, también y solamente, el «burgués», como sujeto de las necesidades terrenas. Pero ese hombre así determinado no materializa, ni para Hegel ni para Marx, lo verdaderamente universal del hombre. Éste es una mera determinación o particularidad: en Hegel en relación con lo en verdad universal del Estado (que es, por su parte, una figura concreta de la razón); en Marx en relación con lo en verdad universal de la *societad* puramente humana, sin clases. Hegel diferencia, en la *Filosofía del derecho*:

En el derecho, el objeto es la *persona*; en la posición moral, el *sujeto*; en la familia, el *miembro de familia*; en la sociedad burguesa, el *ciudadano* (como burgués). Aquí, sobre la perspectiva de las necesidades, el hecho concreto *de la representación* es lo que se llama *hombre*. Sólo desde aquí y en verdad sólo aquí, se habla de *hombre* en ese sentido (§ 190).

Hegel no negó en absoluto el concepto de hombre *como tal*, pero sólo lo reconoció en consideración con el hombre de *derecho burgués*, y es precisamente aquí que se muestra su mirada eminentemente realista sobre la «realidad» que le rodea. Hegel dice (§ 209 y nota de § 270) que es cierto que cada hombre es, en primer lugar, «hombre», más allá de qué raza, nacionalidad, creencia, posición u oficio diferente posea y eso, su mero ser humano, no es de ningún modo una cualidad «plana, abstracta». Pero explica el verdadero contenido pleno de esa cualidad universal diciendo que es «a través de los derechos burgueses [...] reconocidos» cuando aparece «el sentimiento de sí, de valer como personas *de derecho* en la *societad burguesa*». Y ésta —o sea, la humanidad con derechos *burgueses*—, aclara Hegel, sería la «raíz infinita de todas las otras raíces libres», desde la cual emerge también la «demandada compensación en-

tre modo de pensar y convicción». Hegel se preserva expresamente frente a una absolutización *de esa* determinación, esto es, del puro hombre como hombre; porque aun cuando cada uno sea igual al otro en tanto que vale sólo como «hombre» (y no como italiano o alemán, católico o protestante), se volverá esa conciencia de sí —esto es, la conciencia de no ser más que un hombre— «defectuosa» cuando —«tal vez como cosmopolitismo»— se *fije* ahí, y se oponga como algo en sí significativo, autónomo y fundamental a la vida pública, estatal. La determinación general de la *esencia* del hombre es y prevalece en la filosofía de Hegel no en que él sea, en algún sentido, «hombre», sino en que sería «espíritu», de acuerdo con su esencia universal. En correspondencia con ello, la doctrina de la «enajenación de sí» significa en él algo fundamentalmente diferente a lo que significa en Feuerbach y en Marx, aun cuando su estructura formal sea la misma —como «categoría»—. A esta determinación onto-lógica específica del hombre (como «espíritu»), Hegel subordina el que, *como* «hombre» de derecho burgués, es sujeto de necesidades terrenas, y sólo al hombre así caracterizado (del cual se puede tener sólo una «representación», pero no un verdadero «concepto» filosófico) lo nombra hombre. Evidentemente, Hegel creyó más en la espiritualidad del hombre que en su humanidad.

El completo esfuerzo de Feuerbach fue transformar esa filosofía autónoma del espíritu en una filosofía del hombre.<sup>62</sup> La tarea de su «nueva» filosofía del «futuro» él la describió como sigue: «En el presente (1843) no se trata aún de *presentar* al hombre, sino de *rescatarlo* del pantano ("idealista") en el que fue hundido». La tarea era «derivar desde la filosofía del absoluto, esto es, desde la teología (filosófica), la necesidad de la filosofía del hombre, esto es, la antropología, y a través de la crítica de la filosofía divina fundar la crítica del hombre» (prefacio a los *Fundamentos de la filosofía del futuro*). Esa tendencia, el volver al hombre cosa de la filosofía, se motivó des-



de la tendencia de volver a la filosofía cosa de la «humanidad». <sup>63</sup> De acuerdo con su principio antropológico, Feuerbach discutió la *determinación particular del hombre* de Hegel. Retoma la citada definición de la *Filosofía del derecho* y en el lugar donde Hegel dice que sería aquí y sólo aquí (dentro de la sociedad burguesa) que se habla de hombre en ese sentido, Feuerbach polemiza que también se trataría de él cuando se habla de la «persona» de derecho y del «sujeto» moral y de otras formas similares. En verdad, se trataría siempre de uno y del mismo hombre completo, sólo que en «otro sentido». Porque sería constantemente una propiedad característica del hombre el que pueda ser determinado como *éste* y como *aquel*, siempre de acuerdo con el rol y la disciplina, como hombre privado, empleado, ciudadano estatal, etcétera. Feuerbach se preserva entonces frente al concepto particular de hombre de Hegel, sin —como Marx— tomar en serio esa *particularidad* concreta y sin mostrar un camino por el cual esa humanidad, *fácticamente dividida*, del hombre de la sociedad moderna, burguesa-capitalista —su humanidad de especialistas— pudiera ser reunificada de nuevo. Y esto no a través del comunismo del amor del «yo y tú» de Feuerbach, sino por la superación social de la división del trabajo en general (en su forma hasta hoy existente), y de su carácter de clase en particular.

La crítica del hombre de la sociedad burguesa de Marx, y con ella la del mundo moderno en general, comenzó en la posición antropológica de Feuerbach. Incluso en *La sagrada familia* se identifica con el «humanismo real» de Feuerbach. Ésta comienza con la siguiente frase: «El humanismo real no tiene, en Alemania, un enemigo más peligroso que el espiritualismo o el idealismo especulativo, que pone en el lugar del hombre realmente individual la "conciencia de sí" o el "espíritu", y que enseña, junto con los evangelistas, que el espíritu es lo que vuelve viviente». Del mismo modo, su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* comienza con el llamamiento al retor-

no, desde la teología hacia la antropología de Feuerbach, porque esa crítica sería la precondition de toda otra crítica de las relaciones de los hombres *terrenas*, mundanas. <sup>64</sup> El retorno a Feuerbach <sup>65</sup> corresponde a una polémica dirigida en el mismo sentido, pero meramente subordinada, contra la determinación particular del hombre de Hegel. Marx compara al hombre de la sociedad burguesa con la *mercancía* como producto del trabajo simple. Porque como ella, él posee un discutible «doble carácter» —hablando económicamente, una «forma valor» y una «forma natural». Como mercancía o como trabajo corporeizado es tan valiosa como otra mercancía indeterminada; lo que ella sea de acuerdo con su constitución natural es, *en relación con esa otra*, más o menos indiferente. Mercancías deseadas pueden tener, *como* «mercancías», un valor completamente diferente y, sin embargo, la misma constitución natural. Así también, el hombre de ese mundo de mercancías, puesto en su forma de valor burguesa —«como general o banquero», un especialista fijado y dividido a través de su actividad objetiva— cumple un gran rol, tanto frente a otros como frente a sí mismo; en cambio, el hombre *como tal* y «simplemente», por así llamarlo, en forma natural, cumple uno «muy modesto». Marx se refiere lacónicamente a ello en su nota al § 190 de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Esa referencia debe interpretarse del siguiente modo: cuando Hegel hace al hombre *como tal* una cosa tan especial, parcialmente cosa, como es el sujeto de derecho burgués de las necesidades —entre otras determinaciones, asimismo parciales—, en esa división en apariencia puramente teórica del hombre no se refleja otra cosa que una objetiva falta de «espíritu» o inhumanidad en las relaciones de existencia en verdad vigentes de la humanidad moderna. Porque a esa singularización, fijación y autonomización *teórica*, a esa «racionalización» del hombre en cada modo de existencia peculiar, corresponde una separación, fijación y autonomización *objetivamente* dominante de las sólo



parciales impresiones del ser humano, que se vuelven las *concreciones*, de hecho *abstractas*, que no conciernen al hombre en su totalidad y como tal («simplemente»), sino sólo, en cada caso, a un especialista. Esas concreciones abstractas, en tanto concreciones del ser humano, abstraídas del hombre «simplemente» son, por ejemplo, el hombre de *clase* burgués y proletario, el hombre de *trabajo* intelectual o corporal, el hombre del oficio y la especialidad moderna, y sobre todo la división, en general abarcadora, de la sociedad burguesa en dos modos de existencia separados y contradictorios: el *hombre privado* con su moral privada, por un lado, y el *ciudadano de Estado público* con su moral pública, por el otro. En todas esas impresiones parciales del ser humano se visibiliza también el hombre *completo* como tal, pero no como hombre sin contradicciones y puro, en tanto está determinado esencialmente a través de ésta o aquella particularidad, pues una particularidad *es* sólo con consideración, en cada caso, a *otra* particularidad, por ejemplo, hombre de oficio en diferencia a su vida de familia, hombre privado en diferencia a su vida pública. Él es «hombre», en todas esas impresiones del ser humano, especiales y autonomizadas en su especificación —como el tal cosa y el tal otra—, siempre solamente de una forma totalmente condicionada y delimitada. Él es hombre, en la sociedad burguesa, de modo primario y mayoritariamente, en tanto así llamado *hombre privado*. El hombre «simplemente», por el contrario, no tiene en una sociedad tan diferenciada y separada (racionalizada) ningún rol fundamental; pero sí en tanto es ese Algo fijo, según su posición y rendimiento. Y porque esas posiciones y rendimientos sociales son condicionados, en esencia, por la existencial pregunta *económica*, por las «necesidades» terrenas, así tampoco es la definición de Hegel del hombre, según la cual el hombre *como tal* sólo es una particularidad, una mera construcción de pensamiento, sino la expresión teóricamente adecuada para una «inhumanidad» objetiva de las rela-

ciones de existencia vigentes del mundo moderno, burgués-capitalista —un signo de que el hombre *como hombre*, en él, está enajenado.

La convicción de que la filosofía del espíritu de Hegel contiene al hombre sólo como una particularidad, pero no como la totalidad humana y filosófica fundamental, es común, por tanto, a Feuerbach y a Marx. Porque es el hombre, como tal y en su totalidad, desde el cual parte Marx, ya en el inicio, y es a él al que se dirige. Así es que a él le concierne desvelar aquella particularidad *total, interna a los hombres*, del hombre de la sociedad burguesa, que en la filosofía *del espíritu* de Hegel está tan oculta todavía, como ya descubierta. Esto es, le concierne desvelar, en su problematización humana, la aparente obviedad que —para el hombre de la sociedad burguesa— afirma que es el burgués el que, en sentido verdadero, es «hombre»; y no sólo a las particularidades *singulares* dentro de aquella particularidad total que presenta al hombre burgués *como tal*. En orden a liberar al hombre de su particularidad total intrahumana y superar [*aufheben*] la enajenación del hombre simplemente en una especialidad humana, Marx exige una «emancipación del hombre» no sólo política y económica, sino «humana». Ésta no se relaciona con el hombre como «*ego* y *alter ego*» (Feuerbach), sino con el «mundo» del hombre, porque él mismo *es* su mundo social. Él *es esencialmente zoon politikon*, y por eso se completa la crítica del *hombre* del mundo burgués de Marx como crítica de su *sociedad* y de su *economía*, sin perder<sup>66</sup> con ello su fundamental sentido antropológico. Marx persigue esa enajenación de sí fundamental y general del hombre del orden estatal, del orden social y del orden económico modernos —esto es, del mismo «orden» que viene a nuestro encuentro, en Weber, como el destino ineludible de la racionalización—, en todos los campos: en su forma económica, política e inmediatamente social. La expresión *económica* de su problemática es el *mundo de las mercancías*; su expresión *políti-*

ca, la contradicción entre el *Estado* burgués y la *sociedad* burguesa; su expresión inmediatamente humana-social, la existencia del *proletariado*.

## II. La expresión económica de la enajenación de sí en la «mercancía»

*Como en toda ciencia histórico-social, se debe siempre insistir en el desarrollo de las categorías económicas, en que [...] la sociedad burguesa moderna está dada y que las categorías expresan [...] formas de ser-abí, determinaciones de la existencia, a menudo sólo aspectos singulares de esa sociedad determinada, y, por eso, en que la economía, también científicamente, de ningún modo comienza justo abí, donde se habla de ella como tal.*

*Para la crítica de la economía política, p. XLIII*

La expresión económica de la enajenación de sí humana es la «mercancía», como el carácter verdadero de *todos* los objetos del mundo moderno. La mercancía, en el sentido de Marx, significa no una forma de objeto *entre otras*, sino que *en* ella está contenido, en su opinión, el carácter ontológico fundamental de nuestros objetos en su totalidad: su objetualidad, su «forma mercancía». Esa forma mercancía o estructura de la mercancía caracteriza tanto la enajenación de la individualidad del *hombre*, como la de las *cosas*.<sup>67</sup> De ahí que *El capital* comience con el análisis de la mercancía. El sentido humano y social-crítico básico de esos análisis económicos tiene expresión directa en *El capital* solamente en explicaciones transitorias y en notas. En cambio, es fácil de reconocer en el debate sobre la ley del robo de leña de 1842 (W.I, 1, pp. 266 y ss.). Éste contiene la primera y ejemplar revelación de aquella inversión fundamental de «medio» y «fin», o respectivamente,

de «cosa» y «hombre», en la cual la enajenación de sí del hombre como *autorrenuncia* —precisamente, en la «cosa»— está concluida. Marx describe en la disertación como «materialismo» al comportarse hacia sí mismo como hacia algo otro y ajeno, a esa «exterioridad» cumbre, y se define a sí mismo, como que quiere cancelar esa enajenación, como un «idealista». Una enajenación *de sí* es la renuncia en una cosa, por medio de la presuposición de que esa cosa, de acuerdo con su más propio sentido, sea *para* el hombre, y el hombre, fin último. Lo que Marx quiere decir en el debate es, en principio, lo siguiente: la leña que pertenece a alguien y que puede ser robada no *es* leña solamente, sino una cosa de significado económico y social, por lo tanto de significado humano. Como leña, en esa forma significativa, no es lo mismo para el poseedor como propietario privado que para un no poseedor, que la roba. Una pena correcta, humana y no sólo jurídicamente, no puede por lo tanto erigirse, mientras que uno se sepa única y solamente, o preferentemente, como poseedor *de leña*, como hombre que tiene esta conciencia de sí particular y «limitada» y al que, respectivamente, el otro hombre no le viene en consideración tampoco como hombre, sino, de nuevo, sólo como ladrón *de leña*. En ambas perspectivas la cosa muerta es, por consiguiente, una «potestad objetiva», algo inhumano —mera leña— que determina al hombre y lo «subsume», *mientras* que él no es capaz de determinar humana y socialmente sus relaciones cosificadas y dominarlas. El hombre puede ser determinado por la mera «leña», porque ella misma —igual que la mercancía— es ya una expresión objetiva de las relaciones «políticas» —en el sentido de la palabra—, porque, como la mercancía, tiene un carácter de *fetiché*. *Por eso* pueden «vencer los falsos dioses de madera y sacrificarse las víctimas humanas»:

Cuando la leña y el poseedor de leña como tales decretan leyes, no se diferenciarán esas leyes en nada, más que en el punto geo-

gráfico en el cual, y el lenguaje en el que son dadas. Ese *materialismo infame* (ese pecado contra el espíritu santo de los pueblos y de la humanidad) es una consecuencia inmediata de aquella doctrina que predica el legislador, el periódico estatal prusiano, y que dicta que en una ley sobre leña sólo hay que pensar en leña y en bosque, y no resolver *políticamente* la tarea singular material, esto es, no resolverla en relación con la completa razón de Estado y la moralidad estatal (W.I, 1, p. 304).

Pero en tanto algo como la leña, esa aparente «cosa-en-sí», se vuelve medida del ser y del comportamiento del hombre según relaciones sociales determinadas, también las cosas mismas se vuelven ahora, a la vez, junto con la «cosificación» de la conciencia de sí humana, una medida del hombre. Se *cosifican las relaciones humanas a través de que las relaciones cosificadas se humanizan en potestades cuasipersonales sobre el hombre*. Esa inversión es un «materialismo infame». Este sentido radical humano de los análisis económicos se mantiene después, en Marx, de modo aún más expresamente crítico. En *La sagrada familia* éste subraya, contra Proudhon, que la interpretación meramente nacional-económica de una situación de ese tipo, como está contenida en la demanda de igual *posesión*, presenta una expresión *todavía enajenada* de la general enajenación de sí humana:

Que Proudhon quiera cancelar el no-tener y la vieja forma de tener se identifica por completo con su querer cancelar la relación prácticamente enajenada del hombre frente a su esencia objetiva, o el querer cancelar la expresión nacional-económica de la humana enajenación de sí. Ya que su crítica de la economía nacional todavía está atrapada en las presuposiciones de la economía nacional, se concibe aún la reapropiación misma del mundo objetivo bajo la forma nacional-económica de la posesión.

Proudhon contraponen [...] a la vieja forma del tener, a la propiedad privada, la posesión. A la posesión él le atribuye una «función social». En una función no es, empero, lo «interesante»

el «excluir» al otro, sino afirmar mis propias fuerzas esenciales y materializarlas.

Proudhon no logró dar una explicación que esté a la altura de ese pensamiento. La representación de la «igual posesión» es la expresión nacional-económica, esto es, enajenada de que el objeto, como ser para el hombre, como ser objetual del hombre, es a la vez el ser-ahí del hombre para otro hombre, su relación humana hacia otro hombre, el comportamiento social del hombre hacia otro hombre. Proudhon cancela la enajenación nacional-económica (sólo) dentro de la enajenación nacional-económica (*Obras póstumas*, II, pp. 139-140).<sup>68</sup>

Esto es, de esta manera él no la cancela realmente, en su raíz. La misma pregunta postula también *La ideología alemana*, aun cuando no sea tratada de la misma manera. También aquí Marx pregunta de dónde surge la «extrañeza» con la que los hombres se comportan respecto a sus propios productos, de tal modo que éstos no tienen ya bajo su poder «la forma de su comportamiento mutuo», de modo que «sus relaciones se autonomizan contra sí mismos», y «el poder de su propia vida se vuelve sobreponderoso contra ellos». ¿Cómo se llega a que, dentro de la involuntaria «autonomización de los intereses personales hacia intereses de clase, el comportamiento personal del individuo se deba cosificar, enajenar y a la vez prevalecer como un poder independiente [...] de él, sin él»?<sup>69</sup> La respuesta de Marx es: a través de la división del trabajo, ese fundamento de la racionalización. La completa *forma* de trabajar, vigente hasta hoy, debe ser cancelada y transformada en una total «actividad propia». Esa transformación significa no sólo una cancelación de la división del trabajo en *intelectual* y *corporal*, sino también una cancelación de la contraposición entre *ciudad* y *campo*, que por sí misma sólo es «la más crasa expresión de la subsunción del individuo bajo la división del trabajo» (*La ideología alemana*, pp. 248 y ss. y 271 y ss.).<sup>70</sup> Pero la división del trabajo sólo puede ser en verdad cancelada so-



re la base de un orden comunitario comunista, el cual vuelva generales no sólo la posesión, sino al ser humano mismo en todas sus exteriorizaciones. Por el contrario, *dentro* de la división del trabajo, la «autonomización» de las relaciones sociales hacia relaciones de cosas es inevitable, tan inevitable que la diferencia (no comunista) «entre la vida de cada individuo en tanto es personal y en tanto está bajo cualquier rama del trabajo y las condiciones a ella pertenecientes, es subsumida». <sup>71</sup> Diez años después de *La ideología alemana* (1856), Marx resume su concepción fundamental de ese mundo invertido en una mirada hacia la «así llamada» revolución de 1848, de la siguiente manera:

Hay un gran hecho que es característico del siglo XIX y que ningún partido puede negar. Por un lado, han despertado a la vida fuerzas industriales y científicas, como no podía adivinar ninguna época pasada de la historia. Por otro lado se hacen notar los signos de una decadencia que ensombrece los muy citados temores de los últimos tiempos del Imperio Romano. En nuestro tiempo, parece que cada cosa está preñada de su contrario. La máquina esta dotada con la fuerza maravillosa de acortar el trabajo humano y de volverlo fructífero, y sin embargo nosotros vemos que conduce al hambre y al sobretrabajo. Las fuerzas de la riqueza recién liberadas se vuelven, a través de un curioso juego del destino, en fuentes de la desposesión. La victoria del arte parece alcanzarse con pérdida de carácter. La humanidad se vuelve señora de la naturaleza, pero el hombre es esclavo del hombre o esclavo de su propia vergüenza. [...] El resultado de todos nuestros descubrimientos y de nuestro progreso parece ser que las fuerzas materiales están dotadas de vida espiritual, y la existencia humana se rebaja a fuerza material. Ese antagonismo entre industria moderna y ciencia aquí, miseria moderna y decadencia allá, esa oposición entre las fuerzas de producción y las relaciones sociales de nuestra época es un hecho, uno claro, dominante e indiscutible. Algunos partidos puede lamentarse de eso, otros pueden desear extirpar las capacidades modernas para así extir-

par los conflictos modernos. O pueden imaginarse que un progreso tan reconocible hacia un perfeccionamiento en la economía necesita de un retroceso igualmente reconocible en la política. Nosotros, por lo que nos concierne, no desconocemos al espíritu astuto que avanza, pleno de energía, para dar forma a todas esas oposiciones. Nosotros sabemos que las nuevas fuerzas de la sociedad, para poder erigir una buena obra, sólo necesitan de *nuevos hombres* (*La revolución de 1848 y el proletariado*).

Marx fijó ya en la introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* quiénes serían esos «hombres nuevos», los llamados a levantar la general enajenación de sí: «Ellos son los trabajadores». Con eso, la filosofía del «humanismo real», como «socialismo científico», encontró la «praxis social» a él perteneciente, la posibilidad de su realización y superación. Marx completa, en *La ideología alemana*, el quiebre decisivo con el «humanismo real» de Feuerbach.

Y sin embargo, *El capital* no significa todavía una mera crítica de la economía política, sino una crítica del hombre de la sociedad burguesa, en el hilo conductor de su economía. La «célula económica» de esa economía es la forma mercancía del producto del trabajo. Esa mercancía es (igual que la «leña» en el *debate*) una expresión económica de la enajenación de sí. Consiste en que, lo que en su fin originario está dado para el *consumo*, no es producido ni intercambiado inmediatamente como cosa de consumo para la propia necesidad, sino que llega al mercado de mercancías moderno como *valor-mercancía* autonomizado (ya se trate de productos económicos o intelectuales, de un mercado ganadero o de uno de libros) y justo por ese atajo llega desde la mano del vendedor, para el que la mercancía sólo tiene un valor de cambio, a la mano del consumidor, como comprador de mercancías. <sup>72</sup> Esa autonomización del objeto de consumo hacia la «mercancía» ejemplifica una vez más la relación general que postula que, en la sociedad burguesa-capitalista, el producto domina sobre el hombre,

pero no al revés, como corresponde a la «relación natural de las cosas» —dicho con el giro prudente de Weber—. Con la meta de desvelar el proceso de esa inversión, Marx realizó el análisis de la «apariencia cosificada» de las modernas relaciones sociales de trabajo en el «carácter de fetiche» de las mercancías. Como mercancía, la mesa común es una cosa «sensiblemente-suprasensible». <sup>73</sup> Lo que en ella, sin más, es sensorial, es sólo aquello que *no* es como «mercancía» precisamente, sino como cosa de consumo. Lo que ella es como mercancía, que cuesta dinero —como cuesta el trabajo mismo, o el tiempo de trabajo, respectivamente— es, en primera instancia, una relación social oculta. De ese modo, ella «se mantiene no sólo con sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de madera brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, comenzara a bailar»:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Mediante este *quid pro quo*, los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales. [...] Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre ellos. De ahí que para encontrar una analogía pertinente debamos huir hacia la región nebulosa del mundo religioso. En él los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto lo llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo tan pronto se producen como mercancías,

y que es inseparable de la producción mercantil (*El capital*, I, 6, pp. 38-39).

Puesto que los productores de mercancías, esto es, de objetos de cualquier tipo en forma o estructura de mercancía, entran en contacto humano-social —esto es, puramente «objetivo»— en primer lugar solamente a través del intercambio de sus mercancías como mercancías, a los mismos productores las relaciones sociales que están en la base de las mercancías se les aparecen no como relaciones sociales de trabajo entre *hombres*, sino como puras relaciones «objetivas» entre ellos, como productores de mercancías. De modo inverso, las relaciones cosificadas entre mercancías reciben el carácter de relaciones cuasipersonales entre cuerpos de mercancías activos, en un mercado regulado por sí mismo <sup>74</sup>. Los hombres no tienen en principio ninguna conciencia de esa inversión, porque también su autoconciencia está, en la misma medida, cosificada. Pero al mismo tiempo Marx afirma que esa inversión vale para una forma social y económica que no sólo *ha llegado a ser* así-y-no-de-otro-modo, sino que también es históricamente *mudable*. Esa mutabilidad aparece, en principio, cosificadamente velada a través de la forma-valor fija y completa de las mercancías en la forma-dinero, <sup>75</sup> de tal modo que *parecería* que puede sólo cambiarse el *precio* de las mercancías, pero no el carácter de mercancías como tal de los objetos de consumo. *Que* un orden económico socialmente condicionado de tal modo, en donde el producto del trabajo como mercancía se vuelve autónomo frente a su productor, es en verdad uno totalmente invertido, eso —dice Marx— debería ser comprendido inmediatamente cuando se compara a éstas con *otras* relaciones históricas sociales y económicas. Porque, como quiera que se juzgue, por ejemplo, a la «oscura» Edad Media y a sus relaciones de dependencia personales, las relaciones sociales de las personas en sus trabajos aparecen <sup>76</sup> en todo caso, en esa época, como

las propias relaciones personales y no están «disfrazadas de relaciones sociales entre cosas». Como aquí las «relaciones de dependencia personal son las que construyen el fundamento social dado, trabajadores y productos no necesitan tomar una forma fantástica, diferente de su realidad. La forma natural del trabajo, su particularidad y no su universalidad, como base de la producción de mercancías, es aquí su forma social inmediata» (*El capital*, I, 6, pp. 43 y ss.). En consonancia con esa perspectiva histórica, Marx desarrolla la posibilidad de un futuro orden social comunista, contraponiendo otra vez la «transparencia» de sus relaciones sociales respecto a los propios productos del trabajo con la oscura inversión del mundo de mercancías moderno —su inhumanidad—. El mundo de mercancías sólo puede ser superado a través de una fundamental transformación de las relaciones de vida concretas del hombre, *en su totalidad*. Al retrotraer el carácter de mercancía de consumo no cabe sólo una des-capitalización,<sup>77</sup> sino la necesidad de retornar desde el hombre parcial, cosificado y alienado, a un hombre «natural», cuya naturaleza humana consiste, según Marx, en que él es, fundamentalmente, *homo politikon*.

Además, en esa época es característico que aquello que Marx niega como una «autoenajenación» del moderno mundo de los hombres y que Weber afirma como un «destino ineludible», pudo ser legitimado por Hegel positivamente. En el § 67 de la *Filosofía del derecho*, Hegel explica que el hombre podría *enajenarse* de sus *particulares* posibilidades corporales e intelectuales en la actividad de producciones *singulares* y en un consumo *delimitado* en el tiempo, porque éstas tendrían, en esa delimitación, sólo una relación «externa» respecto a la «totalidad» y la «universalidad» humanas. Esa enajenación personal es igualada expresamente por Hegel con la relación del hombre hacia la *cosa*. Desde la perspectiva de esa relación, él explica (§ 61) que una cosa arriba a su propia determinación pre-

cisamente y justo a través de que es *utilizada y consumida* por el hombre, en consonancia con el para qué ella está ahí (con su naturaleza de cosa) —esto es, para el consumo—. Cuando se ha realizado el completo consumo de la cosa —esto es, de lo que en apariencia es completamente «externo» a la cosa «misma» o «en sí»—, aparece lo que ésta es *propiamente* en primera instancia, en la total extensión de lo que *es*. La *sustancia* de la cosa es entonces, precisamente, su «exterioridad»; y la exterioridad realizada, su *consumo*. Con el consumo de una cosa se apropia la cosa misma, y éste es el sentido originario de «propiedad». Asimismo, la totalidad de las exteriorizaciones *humanas* de la vida y el consumo total de las fuerzas humanas es idéntico con el todo mismo de la vida sustancial. De esa identidad de la sustancia de la vida personal con la totalidad de sus exteriorizaciones no se sigue, sin embargo, lo que Hegel extrae de ello: esto es, que una actividad *particular, singular*, en una producción singular, dentro de un tiempo diario limitado, sólo porque *en sí* es una relación «delimitada» y «externa» del hombre respecto a sí mismo, no podría absorber la totalidad *real* del hombre *completo* y determinarlo en su totalidad como una particularidad, o alienarse —sin minimizar la «exterioridad» filosófica de una relación como ésta—. Pero la filosofía de Hegel, para la cual lo «universal» del hombre era el «espíritu», no depende de esa realidad irracional. Y así surge en él el curioso agregado siguiente (al § 67): «La diferencia aquí discutida es entre un esclavo y el servidor actual, o el jornalero. El esclavo ateniense tenía quizá menos obligaciones y trabajo intelectual que el que, regularmente, tienen nuestros actuales servidores, pero era, no obstante, un esclavo, porque la extensión total de su actividad era enajenada». Marx concluye a partir de ello exactamente lo contrario, esto es, que el trabajador a sueldo, legalmente «libre», está en realidad más sometido que el esclavo antiguo. Porque no obstante él es *jurídicamente* el propietario de su capacidad de trabajo y estaría en



igual condición que el poseedor de los medios de producción, y no se vendería a sí mismo, sino «sólo» a su fuerza de trabajo y a ella la vende también, en todo caso, solamente por un tiempo limitado; él se vuelve de ese modo *totalmente* una «mercancía», porque ésta, su fuerza de trabajo vendible, es lo *único* que *de facto* «posee» y *debe* enajenarla para poder vivir (*El capital*, I, p. 130 y ss.). Ese «libre» esclavo asalariado encarna, para Marx, a la vez el problema *universal* de la sociedad moderna, productora de mercancías, porque, en oposición a ella, el esclavo antiguo estaba fuera de la sociedad «humana» que encontraba en consideración, de tal modo que su destino no tenía un significado general. (Compárese al respecto la forma «a corazón abierto», o mejor, la forma cínica con la que Hegel distingue entre totalidad humana y exterioridad, en el *derecho natural* de Hugo § 144, y la correspondiente crítica de Marx en *Obras póstumas*, I, pp. 268 y ss.).

### III. La expresión política de la enajenación de sí humana en la sociedad burguesa

*La abstracción del Estado como tal pertenece justamente a la época moderna, porque la abstracción de la vida privada pertenece justamente a la época moderna. El hombre real (de esa época moderna) es el hombre privado de la constitución del Estado actual.*

*Crítica de la filosofía del derecho de Hegel,*  
W.I, pp. 437 y 499.

La expresión específicamente *política* de la autoenajenación humana es la contradicción interna entre el Estado moderno y la sociedad burguesa o, respectivamente, la contradicción *en sí mismo* del hombre de la sociedad burguesa y del Estado burgués. Él es, *en parte*, hombre privado y, *en parte*, ciudadano público del Estado, pero ni como éste ni como aquél es un

hombre «completo», esto es, para Marx, un hombre «sin contradicciones». La crítica de la economía como crítica de la economía «política» ya es indirectamente una crítica de las relaciones de vida sociales y estatales de la humanidad que se organiza económicamente así, y no de otro modo. Y así como la crítica de la mercancía concierne al carácter de mercancía de todos nuestros objetos, a su estructura ontológica, esto es, a una forma invertida, cosificada de ser humano, así también la crítica de la sociedad burguesa y del Estado burgués concierne a la esencia del burgués como tal, a esa forma determinada de ser humano, esto es, a la humanidad privada, a la *privacidad*. La crítica *temática* de las relaciones sociopolíticas fundamentales del moderno mundo de los hombres la desarrolla Marx, sobre todo, de la mano de la crítica de la filosofía del derecho<sup>78</sup> de Hegel y en discusión con el tratado sobre la cuestión judía de B. Bauer (las referencias, relacionadas de muchas maneras, pero asistemáticas, de *La sagrada familia* pueden permanecer aquí desconsideradas). Ambos tratados muestran de manera sistemática la autoenajenación humana en su forma político-social. La particularidad humana que es combatida en esos escritos no es el hombre como poseedor de dinero y de mercancías, sino la particularidad humana *como tal*, en diferencia y oposición a la universalidad pública del ser-ahí. Lo especial en el hombre burgués, lo que lo destaca para sí, *en tanto* lo separa y lo recorta de la universalidad de la vida pública es que él es, como «hombre», privilegiadamente un hombre privado y, *en ese* sentido, un «burgués». La crítica de esa particularidad del hombre de la sociedad burguesa se une inmediatamente, hasta en lo más singular, con la crítica de Hegel de la sociedad burguesa.<sup>79</sup> Porque «a Hegel no se le debe reprochar que esquematice la esencia del Estado moderno como es, sino que él postula lo que es como si fuese la *esencia del Estado*» (W.I, 1, p. 476). Él «mistifica» absolutamente lo *empírico*, de tal modo que el contenido de sus explicaciones es

del «materialismo más craso» (i) (W.I., 1, p. 526). Hegel es materialista en cuanto reconoce lo que existe *de facto* como algo internamente necesario y lo postula absolutamente en la filosofía. Lo que Hegel presenta en los hechos no es otra cosa —en la interpretación de Marx— que el *conflicto* universalmente válido entre la sociedad burguesa y el Estado. «Lo más profundo en Hegel reside en que él percibe la separación de la sociedad burguesa y la política como una *contradicción*. Pero lo falso es que se conforma con la *aparición de su disolución*» (W.I., 1, p. 492). Lo que Hegel ya conoció y Marx vuelve el punto central es el carácter *fundamentalmente privado* del hombre de la sociedad burguesa. La posición de la sociedad burguesa es, por ende —como posición privada—, en verdad una posición *no política*:

Como *ciudadano real*, él se encuentra en una doble organización, la *burocrática* —que es una determinación formal externa del Estado trascendental, de la potestad de gobierno, que no afecta ni a él ni a su realidad autónoma— y la *social*, la organización de la sociedad burguesa. En ella, él se posiciona como *hombre privado*, fuera del Estado; ella no afecta al Estado político como tal. [...] Para comportarse como *real ciudadano del Estado*, para adquirir significación política y efectividad, él debe salir de su realidad burguesa, abstraerse de ella, retrotraerse desde esa completa organización hacia su individualidad. Porque la única existencia que él encuentra para su ciudadanía estatal es su pura *individualidad* desnuda; porque la existencia del Estado como gobierno está acabada sin él, y su existencia en la sociedad burguesa está acabada sin el Estado. Sólo en contradicción con esas *comunidades dadas una vez*, sólo como *individuo*, él puede ser un *ciudadano estatal*. Su existencia como ciudadano estatal es una existencia que radica fuera de sus *existencias comunitarias*, es puramente *individual*» (W.I., 1, p. 494).<sup>80</sup>

Marx combate esa separación de los intereses particulares y generales, que a la vez contrapone al hombre viviente en ellos

en una existencia preferentemente privada y una pública, como una autoenajenación humana. Porque como *ciudadano estatal* el burgués es —en tanto él es, para sí, hombre privado— necesariamente algo otro, externo, extraño, tan extraña como permanece por otro lado su vida privada respecto al Estado. Su Estado es un Estado «abstracto» porque él se abstrae, como Estado administrativo burocrático racionalizado, de la vida real, esto es, de la vida privada de sus ciudadanos, tanto como ellos se abstraen de él como hombres individuales. La sociedad burguesa actual es, por ende, en general, el principio materializado del *individualismo*, la existencia individual, el fin último, para el cual todo es medio. La determinación del hombre de ser miembro del Estado sigue siendo *necesariamente* una determinación «abstracta», en tanto las modernas relaciones de vida reales presuponen una separación de la vida real respecto a la vida estatal (W.I., 1, p. 538). Como hombre privado, en *diferencia* con la universalidad pública, ese mismo hombre sólo es una forma *privativa* de ser humano. En la comunidad comunista se trata exactamente de lo contrario: en ella participan los individuos *como individuos*, personalmente en el Estado, como su «res pública».<sup>81</sup>

Desarrollar desde el conflicto de ese Estado fundamentalmente no político, porque *sólo* «político», o, respectivamente, desde el conflicto del hombre de la sociedad burguesa consigo mismo, desde «las formas propias de la realidad existente», la «verdadera realidad y su deber ser como su fin último», para encontrar de esta manera el nuevo mundo, a partir de la crítica de ese mundo envejecido;<sup>82</sup> así describe Marx en una carta (W.I., 1, pp. 572 y ss.) su empresa. Y en los hechos, la formación «positiva» de su idea de una sociedad humana, y con ella del hombre, se completa como superación [*Aufhebung*] crítica y *sólo* como superación de la —presupuesta— contradicción *burguesa* de lo privado y lo público. La humanidad privativamente-privada del hombre de la sociedad

burguesa debe cancelarse en una comunidad que aprehenda la completa esencia del hombre, también su existencia «teorética», y que lo vuelva fundamentalmente un hombre comunista, universal, en oposición explícita con aquel comunismo «real» (de Cabet, Weitling y otros) que sigue siendo una «abstracción dogmática» —es decir, «selecta»—, en tanto es una «aparición del principio humanista aún contaminada de su contrario, de la esencia privada» (W.I, 1, p. 573).<sup>83</sup> Es decir, también el «completo principio socialista», tomado así para sí, sería sólo una cara de la total «realidad de la esencia humana verdadera».

A esa radical reducción y destrucción de todos los modos de existencia singularizados y, en esa singularización, autonomizados, corresponde también el repliegue de cada particularidad religiosa en el hombre. Porque la religión no sería ya el *fundamento*, sino sólo el *fenómeno*, el modo de aparición de la limitación humana (W.I, 1, p. 581). El verdadero fundamento, por el contrario, sería la delimitación del *ser humano mismo a hombre privado*, una forma de delimitación que ni la Antigüedad ni la Edad Media habrían conocido (W.I, 1, p. 437).<sup>84</sup>

Marx ha hecho realidad, siguiendo el tratado de B. Bauer sobre la cuestión judía, la destrucción de cada particularidad religiosa del hombre. La en apariencia más concreta pregunta sobre cómo los judíos podrían ser políticamente emancipados en Alemania es resuelta por Marx inmediatamente con la primera oración. Porque una emancipación política de los judíos sería irrelevante, mientras ellos no sean «humanamente» emancipados. Y eso, esto es, emancipados humanamente, son los judíos, según Marx, tan poco como los alemanes, que deberían supuestamente emanciparlos. «¿Por qué les gusta tanto su especial servidumbre, cuando les gusta, en cambio, la universal?». Mientras el Estado sea cristiano y el judío, judío —acuerda Marx con Bauer—, ambos son tan poco capaces de

emancipar (al hombre como hombre), como de ser emancipados. Tanto Bauer como Marx describen esa reducción a relaciones puramente «humanas» como la única conducta a la vez «crítica» y «científica» (!) (W.I, 1, p. 578). En el punto, sin embargo, en que la pregunta termina de ser teológica, ahí acaba Bauer de ser crítico y entra en juego el mismo Marx, en tanto investiga la relación de la emancipación *política* respecto a la emancipación *humana*. La frontera de la mera emancipación política se muestra en que «el Estado puede ser un Estado libre, sin que el hombre sea un hombre libre». Entonces, para emancipar realmente a los judíos, tanto como a los cristianos, no se necesita de una libertad religiosa estatal, sino de la libertad humana respecto a la religión, como tal. La pregunta es, por ende, una completamente universal y fundamental, que concierne a la emancipación respecto a *cada particularidad en el ser humano de modo absoluto*, respecto a *cada forma de especialización humana*. Esa pregunta concierne tanto al hombre de oficio moderno, como al hombre religioso y al hombre privado, en la respectiva diferencia con los intereses sociales *generales*:

La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano estatal es la diferencia entre el vendedor y el ciudadano estatal, entre el jornalero y el ciudadano estatal, entre el terrateniente y el ciudadano estatal, entre el *hombre viviente* y el *ciudadano estatal*. La contradicción en que se encuentra el hombre religioso con el hombre político es la misma contradicción en que se encuentra el burgués con el ciudadano, el miembro de la sociedad burguesa con su *piel de león política* (W. I, 1, p. 585).<sup>85</sup>

Bauer, sin embargo, deja reposar sobre sí la escisión entre el Estado político y la sociedad burguesa —esa oposición «mundana»— y polemiza sólo contra su expresión religiosa. Esa separación del hombre en judío y ciudadano del Estado, o también en protestante y ciudadano del Estado, no sería una



mentira *contra* la ciudadanía estatal, sino la *mera* forma política de emanciparse de la religión. La particularización de la religión, en sí misma, sólo es una expresión de la universalmente válida contraposición del hombre moderno de la sociedad burguesa. Ésta solo representa el general «alejamiento del hombre respecto al hombre», su autoenajenación (W. I, 1, p. 590), esto es, la diferencia humanamente interna entre la «vida individual y la vida genérica»:

No decimos, pues, con Bauer a los judíos: ustedes no pueden ser emancipados políticamente, sin emanciparse radicalmente del judaísmo. Les decimos, más bien: ya que pueden ser emancipados políticamente, sin librarse completamente y fuera de toda contradicción del judaísmo, se deriva que la *emancipación política* no es por sí misma la emancipación *humana*. Si ustedes, judíos, quieren ser emancipados políticamente, sin emanciparse humanamente, la imperfección y la contradicción no está en ustedes, sino en la *esencia* y en la *categoría* de la emancipación política. Si están limitados en esta categoría, comparten una limitación general. Así como el Estado *evangeliza* cuando, aun como Estado, obra como cristiano respecto a los judíos, el judío hace *política* cuando, aun como judío, reclama derechos cívicos (W. I, 1, p. 591).

Marx comprueba, para finalizar, el mismo carácter imperfecto de la emancipación en los límites internos de los derechos del hombre franceses (y americanos). También aquí se muestra que los *droits de l'homme* no eran derechos del *hombre*, sino privilegios burgueses, porque ese *homme*, históricamente determinado como *citoyen*, estaba diferenciado de sí mismo como *bourgeois*. La declaración de los derechos del hombre presupuso —*de facto*— al hombre como burgués, al hombre privado como al hombre *propriadamente* dicho y *verdadero*:

Ninguno de los llamados derechos del hombre sobrepasa, pues, al hombre egoísta, al hombre tal como es, miembro de la socie-

dad civil, al individuo cerrado en sí mismo, reducido a su interés privado y a su arbitrio particular, separado de la comunidad. Lejos de considerarse al hombre como un ser social, la propia vida social, la sociedad, aparece más bien como un cuadro exterior al individuo, como una limitación de su autonomía originaria. El único vínculo que los une es la necesidad natural, la necesidad y el interés privados, la conservación de sus propiedades y de su persona egoísta (W. I, 1, p. 595).

La verdadera emancipación *humana*, por lo tanto, aún se debe realizar:

La emancipación política es la reducción del hombre, por un lado, a miembro de la sociedad civil, a individuo *egoísta independiente*, y por el otro a *ciudadano del Estado* [...].

Justo cuando el hombre real individual recoge en sí al ciudadano abstracto, y como hombre individual se convierte en *ser genérico* en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre reconoce y organiza como fuerzas *sociales* sus *forces propres* y, por eso, la fuerza social no se separa más en forma de fuerza *política*, sólo entonces se cumple la emancipación humana (W. I, 1, p. 599).

La *libertad*, hacia la cual, en la idea de Marx, debe ser emancipado el hombre, es por ello la libertad en el sentido de la filosofía del Estado de Hegel, esto es, una *libertad de la más alta comunidad* —en contraposición con la libertad aparente del «singular atomizado». Y porque el hombre de la *polis* griega era, desde esa perspectiva, más libre que el hombre de la sociedad burguesa, y porque el cristianismo es también, según su idea, «democrático», en tanto *cada* hombre vale para él como un ser «soberano», por eso es que Marx puede decir:

El sentimiento de sí del hombre, la libertad, debería despertarse de nuevo en el pecho de esos hombres. Sólo ese sentimiento, que desapareció con los griegos del mundo y con el «cristianismo» y se perdió en la neblina celestial, puede hacer de la sociedad, de

nuevo, una comunidad de los hombres para sus más altos fines, un Estado democrático (W. I, 1, p. 561).<sup>86</sup>

Justo en esa *comunidad*, que concierne al hombre como tal, esto es, a través de un cambio social en el ser humano y en la misma autoconciencia humana (que no es efectuable ni de modo puramente «interno», ni meramente «externo»), será posible la libertad *verdaderamente-personal*. El hombre privado de la sociedad burguesa es, por el contrario, solamente libre —en especial según su propia *representación*—, pero en realidad es absolutamente dependiente y está «subsumido bajo la potestad de las cosas».<sup>87</sup>

#### IV. La expresión social de la autoenajenación humana en el proletariado

*Cuando los escritores socialistas otorgan al proletariado ese rol histórico universal, esto no sucede, de ninguna manera, [...] porque los consideren dioses. Más bien, por lo contrario.*

*Obras póstumas*, II, p. 133

La introducción a la *Filosofía del derecho* de Hegel ya contiene la frase: «La disolución de la sociedad como un estamento particular es el proletariado». En él radica la posibilidad positiva de la emancipación humana, pero no en tanto es una clase especial de la sociedad burguesa, sino porque y en tanto es una sociedad *fuera* de la sociedad,

[...] la cual puede provocar, ya no a título *histórico*, sino sólo a título *humano*; la que se posiciona no en contraposición unilateral con las consecuencias, sino en contraposición multilateral con los presupuestos de la estatalidad alemana; una esfera, finalmente, que no puede emanciparse sin hacerlo respecto a todas las

otras esferas restantes de la sociedad y, con ello, emancipando a todas esas otras esferas; una esfera que, en una palabra, es la *completa pérdida* del hombre, por lo que sólo a través de la *completa ganancia del hombre*, de nuevo, puede ganarse a sí misma (W. I, 1, pp. 619-620).

Con el proletariado, así entendido, la filosofía de Marx, para la que el hombre como ser genérico es la más alta esencia, ha encontrado sus armas naturales, e inversamente, el proletariado, sus armas intelectuales. «La cabeza de esa emancipación es la filosofía; su corazón, el proletariado.» En el mismo sentido, en *La sagrada familia* aparece (*Obras póstumas*, II, pp. 131 y ss.), que es cierto que la clase propietaria y el proletariado presentan fundamentalmente una y la misma autoenajenación, pero una clase se sabe reafirmada en esa autoenajenación, sin tener una *conciencia* crítica de ella, mientras que la otra, por el contrario, es «la des-humanización consciente de su des-humanización y con ello superadora de la misma». El proletariado es la autoconciencia de la «mercancía», porque debe enajenarse a sí mismo igual que una mercancía, pero precisamente a través ello desarrolla una conciencia crítica-revolucionaria, una conciencia de clase. En cierta manera, sin embargo, el hombre proletario es *menos* des-humanizado también que el burgués, porque lo es evidentemente, y no de una forma oculta e intelectualizada para sí mismo.<sup>88</sup> Ya que el proletariado, en sus relaciones de vida, «resume en su culminación inhumana» a todas las relaciones de vida de la completa sociedad actual, no puede liberarse *a sí mismo*, sin con ello emancipar a la *completa* sociedad. Esa función *universal-humana* del proletariado será más desarrollada en *La ideología alemana* en relación con la universalidad de la moderna circulación de la economía mundial:

Sólo los proletarios del presente, absolutamente excluidos de toda afirmación de sí, son capaces de realizar su completa —y no

más estrecha— afirmación de sí, que consiste en la apropiación de una totalidad de las fuerzas de producción y del desarrollo de una totalidad de capacidades, imbricado con ellas. Todas las anteriores apropiaciones revolucionarias fueron limitadas: individuos cuya afirmación de sí estaba restringida por un instrumento de producción y una circulación limitados se apropiaron de ese instrumento de producción limitado y lo llevaron a una nueva limitación. Su instrumento de producción se volvió su propiedad, pero ellos mismos permanecieron bajo la división del trabajo y subsumidos bajo su propio instrumento de producción. En todas las apropiaciones llevadas a cabo hasta aquí, una masa de individuos quedó subsumida bajo un único instrumento de producción; en la apropiación de los proletarios debe ser subsumida una masa de instrumentos de producción bajo cada individuo y la propiedad bajo todos ellos. La circulación universal moderna no puede ser subsumida bajo los individuos de otro modo que a través de la subsunción bajo todos ellos (*La ideología alemana*, p. 296).

Entonces, no porque los proletarios fuesen «dioses», sino porque el proletariado encarna para Marx lo universal-humano, el ser genérico del hombre en su negación, en el extremo de la autoenajenación, es que tiene un significado fundamental y universal, análogo al carácter de mercancía *de todos* los objetos modernos. Porque dado que el trabajador asalariado está enajenado completamente por la «pregunta terrenal, en tamaño natural», porque no es en absoluto un «hombre», sino un mero explotador y vendedor de su fuerza de trabajo, una mercancía personificada, su posición tiene una función universal. En él se muestra la *economía*, del modo más apreciable, como un destino humano, y así se convierte necesariamente, con el significado central del *proletariado* como el núcleo de la problemática social moderna, en la «anatomía» de la sociedad burguesa. Con la autoliberación del proletariado como el estamento *universal* que no tiene ningún interés *particular* que representar, se disuelve, a la vez que con la *humanidad* priva-

da, con su *propiedad* privada y con la *economía* privada-capitalista, el carácter fundamental de su *privacidad*. Ésta se supera en la humanidad universal de la comunidad, en la que todo es común a todos, con posesión y economía comunes. En el lugar de la mera in-dependencia del individuo burgués entra la libertad positiva de la más alta comunidad, que no es una comunidad de los «círculos comunitarios más pequeños» y de las «relaciones inmediatas del singular con los otros»,<sup>89</sup> sino una comunidad de la vida pública.

Marx no investiga, entonces, a la manera de una sociología empírica especializada, meras articulaciones, relaciones, correspondencias y «efectos mutuos»<sup>90</sup> entre campos de realidad o «factores» singulares y con igual valor en sí, que sumados deberían componer la totalidad de la realidad. Él no fue un «empirista abstracto».<sup>91</sup> Pero tampoco era un «materialista» filosófico abstracto, que habría «deducido» todo de la mera economía, sino que Marx analiza la totalidad unificada del mundo de los hombres moderno, en el hilo conductor de la autoenajenación humana, en cuya «cumbre» está, para él, el proletariado. La autoenajenación es contemplada, por su parte, desde la posibilidad de su *superación* y esto significa, para Marx, ni más ni menos que una superación de la *contradicción burguesa* (como ya había sido formulada por Hegel) de particularidad y universalidad, privacidad y publicidad en una sociedad no sólo *sin clases*, sino en *cada* perspectiva des-racionalizada, cuyo «hombre simple» es un ser genérico social.<sup>92</sup> Que esa «autoenajenación» está «condicionada» por la forma y el estadio de desarrollo de las relaciones de producción «materiales», por la división natural del trabajo, por la suma de las relaciones de vida *concretas*, no significa que no sea más que el «producto» de una circulación particular, puramente *económica*. No surge ni de una pura «interioridad» ni de una masiva «exterioridad», porque ambas no son separables cuando el «hombre» es el «mundo» del hombre; su «vida», ex-



teriorización de la vida, y su «autonciencia», «conciencia del mundo». El progreso de *La ideología alemana* y en parte ya de *La sagrada familia* sobre la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* no consiste en un abandono del principio de la autoenajenación del hombre, sino en su concretización. Su conceptualización se vuelve más concreta no porque se la ligue originariamente a un «factor» económico abstracto, sino porque se la incluye en la relación concreta y diferenciada de las relaciones de vida concretas —esto es, porque la «categoría» el hombre se determina concreta e históricamente—. <sup>93</sup> Pero el hombre «real» no es el hombre «en su existencia casual, [...] cómo avanza y se detiene [...], cómo es enajenado [...] por la completa organización de nuestra sociedad [...], esa «apariencia» de sí mismo, sino que el hombre real es su «verdadera realidad», y ésta es el hombre en la *idea*. No obstante, Marx se representó tan escasamente a esa, su idea del hombre, como cualquier otro crítico de la sociedad, aunque tampoco la encontró ya dada empíricamente. La realidad que ella porta es, en la convicción de Marx, la problemática social en su tendencia histórica de movimiento, de modo que su «realidad» «impulsa a ese pensamiento», y no sólo «el pensamiento a la realidad». Es bien sabido que Marx había «saldado cuentas» en *La ideología alemana* con su «conciencia moral filosófica» pero, a diferencia de la ciencia científica <sup>94</sup> de tantos marxistas, él sí *poseyó* una conciencia moral filosófica, y esa conciencia moral permitió al Marx hegeliano no sólo mostrar las «condiciones reales» del ser humano, sino que también, inversamente, se lo impidió: hacer de las condiciones mismas, otra vez, un incondicionado, la «conciencia» en el «ser» social, o también dejar disolver a éste [el ser social], en aquélla [la conciencia]. Marx quiso, mucho más, hacer realidad a la filosofía a través de que la superó, y quiso superarla por medio de la realización. <sup>95</sup> Esa forma de su planificado volver realidad a la filosofía está necesariamente condicionado por lo que, dentro de «lo que es», se topa con él

como lo que es *en verdad* y también por lo que *deseó* en «última instancia» —algo totalmente diferente de Weber.

### C. La crítica de Weber de la concepción materialista de la historia

El título bajo el que Weber presentó en público sus investigaciones religioso-sociológicas en 1918 fue *Crítica positiva de la concepción materialista de la historia*. <sup>96</sup> Diez años antes ya había formulado, indirectamente también, en su crítica de la «así llamada» superación de la concepción materialista de la historia de Stammler (D.C., pp. 291 y ss.), una crítica del marxismo, en consideración a su método principal. La «concepción materialista de la historia» que presupone la crítica de Weber, no se detecta ni por el contenido ni por las palabras en el *mismo* Marx, y en especial en el joven Marx —que no «saldó cuentas», todavía, con su «conciencia moral filosófica»—; <sup>97</sup> es un producto del *marxismo* económico vulgar, preparado por Engels y por el Marx tardío. El contenido originario y pleno del análisis crítico de Marx del hombre de la sociedad económica burguesa se pierde con ese marxismo vulgar, en mayor o menor medida. A la crítica fallida de Weber a Marx, condicionada por esa pérdida, colabora una falsa interpretación de los motivos de investigación originarios y abarcadores de la sociología weberiana por parte de la sociología burguesa especializada. Así como ella cubrió con una colección de datos y con disquisiciones metodológicas el punto de vista rector de las investigaciones sociológicas de Weber, esto es, el fenómeno histórico humano de la racionalización, también Weber, inversamente —y en combinación con el marxismo vulgar—, escondió bajo argumentaciones antimarxistas el punto de vista rector de Marx, al fenómeno histórico humano de la enajenación de sí. A pesar de esto se revela, aun en la forma defi-

ciente de la crítica de Weber a Marx, el verdadero motivo de su diferencia. Ese motivo propiamente dicho debe ser extraído de la forma deficiente del ataque, para volver a emplazar la diferencia entre Weber y Marx sobre su suelo originario.

### La crítica indirecta de Weber a Marx, en la discusión con Stammer

Si dejamos de lado que el diálogo de parodia entre el supuesto «espiritualista» socio-filosófico o incluso «materialista» (D.C., p. 299) y el «empirista» sociológico con «sentido común» (Weber), sólo quiere tomar en cuenta directamente las referencias y modificaciones de Stammer de la concepción materialista de la historia, que en esa posición frente a Stammer está presente, simultáneamente, una posición tal frente al mismo Marx, se debe extraer, en principio para la propia interpretación científica de Weber y para la correspondiente crítica a Marx, del segundo apartado de esa crítica lo siguiente: la tesis espiritualista, que afirma que «en última instancia» la historia humana —incluidos el acontecer político y económico— no reflejaría otra cosa que luchas religiosas, por lo que debería ser explicada *unificada y evidentemente* (pero no compuesta a partir de líneas causales, entrecruzadas de múltiples maneras), esa tesis es, desde la experiencia científica de Weber o «empíricamente», tan improbable como irrefutable. Lo mismo ocurre con la tesis materialista —contraria en el contenido, pero no en el método—, que enuncia que, «en última instancia», los agentes dominantes de la historia humana serían las luchas económicas. Contra ambas afirma Weber, el «empirista» sociológico, que absolutamente nada puede estipularse de modo científico sobre el significado causal de lo religioso *en sí*, para la vida social *en sí*.<sup>98</sup> Un planteamiento de la cuestión dogmático como éste po-

dría ser, en el mejor de los casos, evaluable «heurísticamente», pero en qué medida él esté legitimado «de hecho», sólo puede estipularse por la investigación histórica, en el caso histórico singular. Más allá de eso se podría arribar aún a reglas generales del acontecer histórico. (El resultado en verdad positivo de la crítica de Weber a Stammer es, por ende, un análisis de los diferentes sentidos de la regulación posible.) La *perspectiva total*, científicamente posible, no consiste en una extensión dogmática de unos componentes singulares, de un factor singular en dirección al todo de una «fórmula del mundo», en la que sólo los «dogmáticos» estarían obstinados, sino en un progresar desde la *unilateralidad* necesaria de cada modo de observación científica bajo determinados puntos de vista que delimitan su objeto unilateralmente hacia la *multiplicidad* de los modos de observación. De otro modo no se comprende por qué no se debería hacer también el intento de derivar vida social, en última instancia, «de indicios del cráneo, o del efecto de las manchas solares o, tal vez, de las molestias digestivas».

### La crítica de Weber a Marx en *Ensayos sobre sociología de la religión*

A esos argumentos de la crítica de Stammer, aquí sólo muy escasamente retratados, corresponde el sentido de la dispersa referencia a Marx en los *Ensayos sobre sociología de la religión*.<sup>99</sup> Tampoco ésta quiere ser una crítica positiva de la concepción materialista de la historia en el sentido de que, en oposición a ésta, procedería espiritualmente; sino que esa crítica quiere ser «positiva» a través de que, básicamente, renuncia a cada forma de deducción clara y en su lugar, como análisis histórico «concreto», hace referencia a la condicionalidad mutua de todos los factores de la realidad histórica, y con ello deja sin fundamentos

la «unilateralidad» de la metafísica de la historia, tanto espiritualista como materialista. En relación con esto, el así llamado «espíritu del capitalismo» no es entendido por Weber ni de forma marxista vulgar, como un espíritu meramente ideológico de las relaciones de producción capitalistas, ni como un espíritu dependiente de ellas, existente por sí y originariamente religioso. Para Weber sólo hay un espíritu del capitalismo en tanto una tendencia general hacia el modo de conducción racional de la vida, portada por el estamento burgués de la sociedad, que funda la afinidad electiva interna entre economía capitalista por un lado y *ethos* protestante, por el otro (*Ensayos sobre sociología de la religión*, p. 83). Que Weber, en la cumbre crítica de su argumentación sobre el materialismo económico, impregne su concepción básica oportunamente de modo antimarxista y después hable de ese campo como de una «estructura ética», no puede confundirnos.<sup>100</sup> Él mismo se vuelve atrás de esa cumbre confusa enseguida, porque «no debe avalarse una tesis tan locamente doctrinaria como la que afirma que el “espíritu capitalista” [...] sólo pudo haber surgido como afluente de determinadas influencias de la reforma o, incluso, que el capitalismo como *sistema económico* sería un producto de la reforma». Y aún más claro dice, al final de la investigación, que no habría sido su objetivo «poner en el lugar de una interpretación de la cultura y de la historia materialista unilateral una otra interpretación unilateral, asimismo espiritualista y causal. *Ambas son igualmente posibles*» (*Ensayos sobre sociología de la religión*, p. 205); esto es, correctamente entendido: ambas son, «científicamente», igualmente imposibles (!).<sup>101</sup> Pero no son científicamente imposibles según cualquier norma objetiva de la ciencia, sino según reconocimiento del destino de la *racionalización* en general, de la que la ciencia «empírica» especializada, la ciencia de los hechos misma, es un exponente destacado.<sup>102</sup>

A pesar de esa renuncia, así fundamentada, a la *metafísica* de la historia, la propia investigación de Weber sobre el espí-

ritu del capitalismo no es —en contradicción con su autoconciencia científica especializada— una pura comprobación «empírica» de «hechos» aislados, y por eso representa una «guía dentro del infinito». Una pura comprobación científica y especializada de datos es a ella la investigación weberiana, ni más ni menos lo que el hombre Weber era respecto al especialista. Aun cuando Weber no fuera tan «locamente doctrinario» de querer *deducir* el espíritu del capitalismo de forma pura *religioso*-sociológica, tampoco estuvo tan a la deriva en su actividad como para poder conformarse con el acopio de empiria abstracta. Lo «positivo» de sus investigaciones, entendidas como crítica a Marx, radica no en una inversión dogmática del método marxista vulgar, sino en un *método fundamental*, aunque estructurado de modo diferente. La otredad de su método no es extraíble de lo que él dice *al respecto*, sino que debe percibirse por su relación con el Todo de su comportamiento frente a la realidad —incluida, la realidad de la ciencia.

Él mismo describe la diferencia de su método con el del marxismo, con la distinción entre un método «empírico» y uno «dogmático». El verdadero sentido de su procedimiento «empírico» radica, no obstante, sólo aparentemente en el progresar desde una «unilateralidad» necesaria de la observación científica especializada hacia la «multiplicidad», en oposición a la univocidad dogmática de una fórmula del mundo. Su sentido verdadero reside, mucho más, en que Weber, con su renuncia a una «humanidad compleja» y a una «fórmula del mundo» abarcadora, quiso debilitar *cada atadura* a *cualquier* cosa dada determinada [*Gegebenheiten*], y con ello también su extensión hacia un «Todo» ilusorio. Lo que él combate «fácticamente» no es la *totalidad* de la existencia y la observación, sino la solidificación posible de una particularidad hacia un Todo, esto es, combate una forma *determinada* de —en apariencia— totalidad. La totalidad verdaderamente posible, que él



mismo pone en práctica, no era la reunión de todas las unilateralidades posibles hacia una así denominada multiplicidad, sino la totalidad negativa de la libertad de movimiento hacia todos lados, la ruptura de cada «carcasa», de cada institución, de cada orden y seguridad práctica y teórica —para conservar, también en la ciencia, aquel resto de «individualismo» que significaba, para él, lo verdaderamente humano—. También la inmensa casuística de sus definiciones conceptuales en *Economía y sociedad* tiene no sólo el sentido de delinear definitivamente la realidad y de fijarla, sino a la vez y sobre todo el contrasentido de un sistema *abierto* de «posibilidades». <sup>105</sup> Weber utiliza constantemente las «ventajas de la división del trabajo», esto es, de la racionalización, mientras que el «éxito» responda por ellas; pero simultáneamente subraya la «irrealidad» de esa unilateralidad que escinde teóricamente la realidad (D.C., p. 170). Y a pesar de esto, o mejor precisamente por esto, puede afirmar que la sociología que él practica sería una «ciencia de la realidad». Pero no es ciencia de la realidad porque haya concebido de forma puramente científica a la realidad como algo siempre igual y fijo de una única manera, sino porque Weber —en el saber de lo inseguro de nuestros ideales y realidades actuales— se comportó hacia ésta, nuestra realidad, tan libre respecto a los fines como sujeto respecto a los medios y, por lo tanto, de modo «técnico» <sup>106</sup>. Y así surge también la forma propia de su método «empírico»-especializado en que él no estaba atado por ninguna disciplina de la vida y del saber, y que combatió cada método «dogmático» precisamente como la forma científica de una posición del hombre respecto al mundo atrapada en lo trascendente, como una fijación demasiado rápida a supuestas «últimas» instancias de tipo religioso, social o incluso económico.

En realidad, Weber no renuncia con ello, de ninguna manera —como parecería ser en sus argumentaciones contra

Stammler (D.C., p. 166 y ss.)—, a cada dominio y conceptualización del «Todo» en su «unidad», esto es, a cada método *de principios*. Sólo se trata de que el «principio» apropiado y unificado de su conducta teórica y práctica es mucho menos fácil de detectar que el principio dogmático-revolucionario de Marx, porque consiste en el reconocimiento de una *contradicción*: de la división del trabajo racional, especializada y de la parcelización del alma, pero de tal modo que para él precisamente esa racionalidad era el lugar problemático de la libertad. Esa contradicción es la que él intentó, si bien no «solucionar», sí dominar sobre su propio suelo. Y así, no sólo Marx, sino que también Weber es irrefutable en el campo de los así denominados «hechos», aunque sí se medirían ambos autores en aquella lucha de los «dioses», en las posiciones de principio, en sí mismas consecuentes, y aun con los *medios* de la ciencia. No sólo se *puede*, sino que se *debe* discutir sobre los mismos «patrones valorativos reguladores», y

[...] se discute no solamente, como nos gusta creer hoy a nosotros, entre «intereses de clase», *sino también entre cosmovisiones del mundo*. Aun así, sigue siendo perfectamente verdad que la cosmovisión del mundo que representa el singular, entre otras cosas y seguramente en un muy alto grado, suele tener un decisivo grado de afinidad electiva con su «interés de clase» —si aceptamos aquí, por esta vez, utilizar este concepto, en apariencia unívoco (D.C., p. 153).

En relación con esto Weber discutió, en *primer* lugar, en su tratado sobre la «objetividad» del conocimiento científico social, la pregunta de «qué significa y qué objetivo tiene la crítica científica de los ideales y juicios de valor», y lo planteó «racionalmente», esto es, en perspectiva con la relación responsable entre medio y fin. Una lucha así no es superable por medio de ningún «relacionismo» (Mannheim), porque cuando se trata en verdad de una lucha entre tomas de posición por los *principios*

últimos, entonces no es una lucha entre cada «unilateral» perspectiva y aspecto, sino que cada principio es, en sí mismo, uno con demanda universal, es principio y final de una mirada fundamental sobre lo que es, en realidad, verdadero y, por lo tanto, digno de conocerse. Y dado que Marx y Weber, en consideración con la realidad que nos determina, creyeron saber lo que es, en verdad, real y humano, su ciencia concierne ya también a un «Todo». Ese Todo no es la suma de todo aquello que existe, sino el resumen de lo significativo en el Todo de un principio, sobre la base del cual se investiga en singular. El Todo, que ambos han visto igualmente en el origen, en su significación y han convertido en el objeto de sus investigaciones, es la problemática del mundo moderno de los hombres, que es «capitalista» desde una perspectiva económica y «burgués» desde una perspectiva política. De él, de ese mundo, trataba ya el discurso académico inaugural de Weber de 1895 sobre el *Estado-nación y la política económica popular*, en donde dijo a su propia clase incómodas verdades y tematizó el fracaso político, tanto de los *junkers*\* y de la burguesía satisfecha como de los trabajadores socialdemócratas. A su resque-mor sobre la capacidad de la burguesía para correr el «velo de sus ilusiones» y reconocer que la herencia de Bismarck se había vuelto la maldición de su decadencia política le corresponde, en la ponencia de 1918 sobre el sionismo radical, la duda sobre la expectativa del marxismo de que el hecho de apartar la economía privada pondría fin a la dominación del hombre sobre el hombre.

\* Nombre que recibieron los terratenientes prusianos a finales del siglo XIX, agrupados en un partido conservador y nacionalista. [N. del Ed.]

## Notas

1. Véanse, sobre todo, K. Mannheim, *Ideología y utopía*, 1929; S. Landshut, *Crítica de la sociología*, 1929; H. Freyer, *Sociología como ciencia de la realidad*, 1930; E. Lewalter, *Sociología del saber y marxismo*, en *Archivo para sociología científica y política*, 1930, 64/1 y *La moral de la sociología*, en *Nuevo anuario de ciencia* [Neue Jahrb. f. W. u. J.], 1931, cuaderno 5.
2. Véase P. Honigsheim, *El círculo de Max Weber en Heidelberg*, en *Cuadernos trimestrales para sociología de Colonia* V, 3, 1956.
3. Véase P. Honigsheim, *La posición histórico-espiritual de Max Weber*, en *Los huéspedes del pueblo* [Die Volkswirte], año 29, 13/16; compárese en oposición con H. Freyer, ya citado, p. 156.
4. Extraído de la poesía que introduce Marianne Weber en la biografía de Max Weber.
5. El mismo Weber se refiere reiteradamente a la relación interna entre pasión [*Leidenschaftlichkeit*] y objetividad [*Sachlichkeit*] en sus conferencias sobre la ciencia y la política como vocación (D.C., pp. 530 y 533; *Escritos histórico-políticos*, pp. 404 y 435). La interpretación de esa relación la da Hegel en la *Introducción a la Filosofía de la Historia*.
6. Véase al respecto la disertación de Marburg de Ch. Steding de 1931, *Política y ciencia en Max Weber*, donde se muestra de forma convincente en especial la propia interpretación histórica de Weber en el análisis de la profecía judía antigua (véase, por ejemplo, *Ensayos sobre sociología de la religión*, III, pp. 319 y ss.)
7. Véanse *Artículos completos sobre sociología y política social* [Ges. Aufsätze z. Soziol. u. Sozialpol.], pp. 504 y ss.
8. Véase al respecto J. Luppold, *Lenin y la filosofía*, pp. 8 y ss., *Biblioteca Marxista*, 15.
9. Extraído del discurso de conmemoración de K. Jaspers para Max Weber.
10. Extraído de una carta de M. Hess del año 1841, *Obras completas de Marx y Engels*, I, 1/2 pp. 260 y ss.
11. K. Jaspers, op. cit.
12. Como lo hiciera Marx, Lassalle también describe las leyes del mercado como el «frío destino antiguo del mundo burgués».

13. Véase E. Wolf, *El criticismo ético de Max Weber y el problema de la metafísica*, Logos XIX, 3.

14. Que ya las oraciones que inmediatamente siguen a esto, las cuales contienen una determinación teórica de la «realidad», sean esquivas, fue indicado por Landshut en su *Crítica de la Sociología*. El hecho de que aquí no se profundice, en lo que sigue, en lo inapropiado del aparato conceptual de Weber es porque no nos atañe, aparentemente —a diferencia de Landshut—, medir «el punto de partida del planteamiento» de Weber con la articulación y la captación de la realidad, lo cual está presente en Marx; sino que, sin considerar la dignidad del planteamiento de la metodología y la conceptualización de Weber, queremos mostrar la forma propia autónoma de su punto de vista rector para la interpretación del capitalismo, en su diferencia originaria con el de Marx.

15. Compárese con Freyer, op. cit., pp. 156 y ss.

16. *Marxismo y Filosofía* de K. Korsch (sobre todo pp. 102 y ss.) e *Historia y conciencia de clase* de G. Lukács (sobre todo p. 115 y ss. y 198 ss.) comprueban, como excepciones, esta regla.

17. Véase sobre todo *La ciencia como vocación*, D.C., en especial pp. 527, 535 y ss. y 551; además *Socialismo* (Art. completos sobre sociología y política social, p. 498), *Ensayos sobre sociología de la religión*, I, prefacio p. 3 y D.C., p. 60 y ss. y 213.

18. Véase P. Honigsheim, *Max Weber como sociólogo*, en *Cuaderno trimestral para las ciencias sociales de Colonia* I, 1, 1921, pp. 38 y ss.

19. Sobre el sentido de esta tesis de la libertad valorativa compárese con P. Honigsheim, ya citado, p. 35 y ss., H. Freyer, ya citado, p. 208 y ss., y Landshut, *El significado histórico-espiritual de Max Weber*, en *Nuevo anuario* [Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jugendbildg.], 1931, Cuaderno 6.

20. La sociología de Weber comparte, con el planteamiento y el origen de la sociología moderna (desde Hegel a Marx, pasando por Stein), la presuposición, así expresada, de la «sociedad» —burguesa-capitalista—, a diferencia de todos los órdenes anteriores de *vida comunitaria*. Véase al respecto E. Fechner, *El concepto del espíritu capitalista en W. Sombart y M. Weber y las categorías sociológicas básicas Comunidad y Sociedad*, en *Archivo económico universal*, octubre de 1929. Ya la primera investigación de Weber sobre el capitalismo occiden-

tal, *La bolsa*, se enmarcó en la perspectiva de presentar la bolsa como exponente de una comunidad que se «desvinculó» en «sociedad». Compárense las delimitaciones de Weber contra Tönnies en *Economía y sociedad*, I c I § 9 y también nuestra nota 44 sobre la crítica de Weber de H. Grab.

21. D.C., p. 265, nota I y p. 46, nota 2.

22. La expresión se origina en Weber presumiblemente de la caracterización de Lask de la lógica hegeliana.

23. Aquí ya se observaría qué significado decisivo tiene para Weber la «consecuencia», como expresión de cada toma de posición responsable. Véase más adelante el apartado III.

24. El mismo Weber se creó la construcción de «tipos-ideales» para resolver conceptualmente esta relación, cuyo carácter fundamental filosófico consiste en que libera tanto como produce la realidad. Landshut (ya citado, pp. 38 y ss.) visualiza en la artificialidad de esa construcción un abandono de la propia meta de investigación de Weber de un conocimiento de la realidad en su propio significado, una «falta de articulación del punto de vista de valor y realidad», sobre la base de una errónea «disyunción de hombre y mundo». Lo que Landshut no ve es que con eso, con que el hombre como un «ser-ahí» ontológico es un «ser-en-el-mundo» (Heidegger), no se ha dicho nada todavía sobre la forma antropológica *determinada* de esa unidad ontológica. Pero la *forma propia moderna* histórica del «ser-en-el-mundo» está, para Weber tanto como para Marx, caracterizada por la «racionalización» y la «autoalienación». *De ahí* surge la «disyunción» de hombre y mundo, y a ello corresponde el carácter más o menos «de constructo» de todas las formaciones conceptuales modernas, lo «técnico» de su procedimiento. Ese «dualismo» motivado socio-históricamente es, en la visión de Lukács, también la base del mundo conceptual dualista de la completa filosofía moderna y sus «antinomias» (véase Lukács, ya citado, pp. 122 y ss.). La crítica que Lewalter (*Archivo de sociología científica*) hace a la interpretación marxista «logicista» de Lukács malinterpreta, según nuestra interpretación, su significado positivo, que radica en que Lukács —siguiendo a Marx— desvela las aún más abstractas categorías de la filosofía a través de la interpretación socio-histórica en su determinación (véase Marx, *Sobre la crítica de la economía política*,



1930, pp. XXXIX y ss.) y con ello diagrama también la posibilidad de una transformación *teórica* —imbricada con la revolución del completo modo de existencia humano-social en sus fundamentos—. Véase más sobre el concepto del tipo-ideal en el tratado de V. Schelling en el *Archivo de sociología científica y sociología política* [Archiv f. Soz. wiss. u. Soz. pol., tomo 49, 1922].

25. Dilthey, introducción [Einl. i. d. Geisteswiss. ges. W.I., pp. 351 y ss.]

26. Véase la caracterización de Weber de ese Estado en *Escritos políticos completos*, pp. 319 y ss.

27. Véanse Weber, *Economía y sociedad*, I, pp. 8 y ss. y Spann, *Doctrina de la sociedad*, pp. 317 y ss.

28. Cuando Freyer (ya citado, p. 177) dice que el «individualismo metodológico» de Weber a menudo se vuelve, contra su voluntad, en uno «de contenido», debería preguntarse si ese giro no surge ya de una inversión teórica de las relaciones materiales normadoras. El mismo Freyer exige una formación de conceptos que responda tanto a la forma objetiva como a la vitalidad humana de los fenómenos sociales. Pero también esa «doble faz» no puede escapar de la pregunta de en dónde reside el acento fáctico de nuestra problemática social, y con ello también sociológica, ya que aun según la propia visión de Freyer, la misma sociología está anclada socio-históricamente. *De facto*, la propia diferenciación de Freyer de la realidad social respecto de las formas del «espíritu objetivo» presupone ya una específica ligazón *no vinculante* del hombre —del hombre moderno— con el «orden» social (la estructura de la «sociedad», y no de la «comunidad»). Compárese también con H. J. Grab, *El concepto de lo racional en la sociología de Max Weber*, 1927, p. 23. También Grab malinterpreta el sentido socio-filosófico del «individualismo» sociológico de Weber cuando no ve en él otra cosa que una mera «absolutización» de una determinada esfera de la realidad, como si fuese la realidad toda.

29. Que la libertad del singular sólo es el opuesto de la racionalización «aparentemente», no afirma que el éxito *universal* de la racionalización no sería, no obstante, la *pérdida* de libertad [*Unfreiheit*] del hombre singular (véanse *Escritos políticos completos*, p. 141). Pero la pregunta es qué «valor» tenía para Weber.

30. El único intento realizado hasta ahora de aclarar el concepto de Weber de «racionalidad», en su articulación de significado originaria, y con respecto a Marx; es el de Landshut (ya citado, pp. 54 y ss., y 77 y ss.). Landshut quiere demostrar que la diferencia entre racional-irracional habría sido trasladada de la conducta *económica*, tomada como la *específicamente* racional. El suelo originario de esa diferencia fundamental sería el *capitalismo*. Éste sería el «original» en el cual Weber habría ganado originariamente el concepto de racionalidad, y *con eso* estaría dada también la «identidad» en el tema entre Marx y Weber. Mientras que Marx avanza desde aquí hacia el análisis del proceso de producción capitalista como la «anatomía» de la sociedad burguesa, la interpretación religioso-sociológica de Weber del mismo fenómeno se movería en la dirección de una crítica de la connotación marxista. En lugar de volver a preguntarse por la *razón* de esa *diferencia* en la dirección, Landshut intenta demostrar que Weber sí habría tomado de Marx el punto de partida para la pregunta y la articulación de la realidad (por «factores»), pero excluyendo la tendencia práctica hacia una emancipación del hombre a través de la transformación del mundo, a ella perteneciente. Las explicaciones relacionadas de Landshut son ricas en derivaciones —también para *nuestra* investigación— y tocan el núcleo del planteamiento sociológico. Nunca se acercan tanto al motivo verdadero y propio de Weber como en la contraposición de Marx con *su* tendencia rectora. El mismo Landshut lo expresa cuando, en consideración con su presentación de Weber, dice que era consciente «de que la relación con la teoría económica no estaba de ninguna manera agotada; que incluso el origen no debía buscarse ahí, en primera instancia». Pero a la vez, Landshut yerra desde el comienzo en la construcción del análisis de Weber, porque confunde su planteamiento de la cuestión con el de Marx, mucho más transparente que el anterior, *en tanto* prácticamente unívoco. Y así malentendiendo el sentido *positivo* de la *falta* precisamente de una «estructura» analógica en la sociología de Weber (véase el siguiente apartado III y la parte C).

31. Compárese, *en contraposición*, la observación de Marx contra Bastiat, *El capital*, I, 6, p. 48.

32. Véanse «Los fundamentos racionales y sociológicos de la música», *Economía y sociedad*, II, pp. 818 y ss.

33. Nota de la traducción: la expresión *Gebäude von Hörigkeit*, que aquí traducimos por «carcasa de servidumbre», habría sido tomada por Karl Löwith de un artículo de Max Weber sobre las condiciones políticas de Rusia a principios del siglo XX, con el título de «Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland», AfSS, vol. XXII, n.º 1, 1906. José Aricó, quien editó en nuestra lengua ese artículo en 1982, eligió la palabra «jaula» para dar cuenta de la palabra alemana *Gebäude*, siguiendo la tradicional acepción de Talcott Parsons, quien modeló en 1930 la primera versión en inglés de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, para dar cuenta con su *iron cage* de la expresión *stallbartes Gebäude*, utilizada por M. Weber al final del segundo ensayo de esa obra. No obstante, la palabra *Gebäude* no se corresponde, en nuestra interpretación, con la palabra «jaula». En correspondencia con el profesor mexicano Francisco Gil Villegas, él afirma que la traducción de *Gebäude* como «caparazón» sería más adecuada que la de «jaula», porque Weber habría tenido la intención de referirse a algo orgánico, como el hábitat del caparazón de un caracol, el cual no es algo externo sino una parte constituyente de su propia naturaleza. Para Gil Villegas, «jaula» o «prisión» es algo externo y no cambia la naturaleza de quien ha sido puesto ahí y busca «escaparse» de la misma. Siguiendo la interpretación weberiana de Wilhelm Hennis, la «problemática central» de Max Weber no habría sido la del capitalismo ni la de racionalidad, sino más bien una de tipo filosófico-antropológico, a saber, ¿cuál es la naturaleza del tipo de ser humano que está condenado a vivir en las condiciones de una sociedad industrial de la modernidad, regida por la racionalidad instrumental? El diagnóstico-denuncia que aparece al final de *La ética protestante* es precisamente el de un tipo de ser humano que se ha «acomodado» a vivir en ese «caparazón duro como el acero», en el cual no se siente prisionero, sino que, más bien, hasta puede sentirse «cómodo» dentro de él.

Por nuestra parte elegimos distanciarnos de la palabra «jaula» e interpretar *Gebäude* como una «carcasa», palabra que se puede referir tanto a una «concha» —otra de las posibles acepciones—, como a un «estuche», una «caja», algo que no obstante imprime una forma rigurosa al ser vivo que contiene, y que puede o no serle propio, en el sentido de participar o no de su estructura orgánica. Véanse Max

Weber, *Escritos políticos*, José Aricó, (comp.), México, Folios, 1982; Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübinga, Mohr, 1987; F. Gil Villegas, *Max Weber: La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, edición crítica, notas, estudio introductorio y traducción del alemán de «Mi palabra final a mis críticos» (1910), México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

34. Que esa posición es «característica» de Weber lo nota también J. Wach, en su presentación de la sociología de la religión (*Ensayos sobre sociología de la religión*, introducción, 1931, pp. 79 y ss.), pero queda absolutamente sin aclarar cuán característica es ella. Wach lamenta que a Weber no le haya sido «permitido», en la sin medida «importante conferencia histórica, ofrecer el desarrollo sistemáticamente articulado de las categorías fundamentales del círculo de tareas religioso-sociológicas». Él no se pregunta, sin embargo, si las investigaciones religioso-sociológicas de Weber sobre la sociología de la racionalización pueden ser juzgadas respecto al patrón de una *disciplina* especial, la «sociología de la religión», con un «círculo de tareas» estrechamente delimitado y «objetos» especiales. En realidad corresponde solamente a Wach, y no a Weber, establecer, a través de una pura delimitación y determinación frente a planeamientos «vecinos» de la cuestión «formalmente temas religioso-sociológicos, inobjectables en todo caso» (compárese, en oposición, con Freyer, ya citado, pp. 146 y ss.)

35. Compárese también con *Ensayos sobre sociología de la religión*, I, p. 537, donde la racionalidad es concebida, del mismo modo, como una racionalidad de la «consecuencia» teleológica de una conducta teórica o práctica.

36. Compárese con E. Voegelin, *Max Weber*, en *Escritos trimestrales alemanes para la ciencia literaria y las ciencias del espíritu históricas* [Deutsche Vierteljahrsschr. f. Lit.wiss. u. Geist.gesch.], 1925, cuaderno 2, pp. 180 y ss.

37. Compárese, en relación con esto, la crítica de H. J. Grab, ya citado, p. 33, de Landshut, ya citado, pp. 46 y ss., y de A. Walther, *Anuario de sociología*, 1926, pp. 62 y ss. Se expresa también *de facto*, aun en ese orden teórico subordinado, una línea descendente desde la racionalidad con arreglo a fines.

38. Simmel ha extendido esa inversión histórica para volverla un principio absolutamente filosófico y ha hecho, desde la tragedia de

nuestra «cultura», un «vuelco» de la vida hacia la «idea», una inmanente «trascendencia de la vida». Véase en oposición a Lukács, ya citado, pp. 106 y 172.

39. Compárese con P. Honigsheim, ya citado (*Die Volkswirte*), acerca de la «infelicidad esencial del hombre científico», en relación con el carácter de Max Weber.

40. «Nadie sabe todavía quién vivirá en el futuro en aquella carcasa y, si al final de ese desarrollo, habrá profetas completamente nuevos o un renacimiento poderoso de viejos pensamientos e ideales o —cuando ninguno de ambos— si se disimulará una solidificación mecánica con una esforzada forma de tomarse-en-serio. Entonces, la palabra de verdad para los “últimos hombres” de ese desarrollo de la cultura podría volverse: “Especialistas sin espíritu, hombres gozosos sin corazón”. Esta Nada cree haber ascendido a un estadio de la humanidad nunca antes alcanzado» (*Ensayos sobre sociología de la religión*, I, p. 204).

41. Véase Freyer, ya citado, pp. 157-158, donde no obstante se indica la doble significación de la valoración de Weber del proceso de la racionalización, pero no se aclara.

42. El juicio de su sociología de la religión, Weber también lo deja expresamente a los «especialistas», y no a los filósofos (¡que no eran, sin embargo, para él menos especialistas!).

43. Véase *La ciencia como vocación* (D.C., p. 546) y *La política como vocación* (*Escritos políticos completos*, pp. 442 y ss.).

44. H. J. Grab ha intentado, en una investigación sobre el *Concepto de lo racional en la sociología de Max Weber*, 1927, contestar la pregunta de qué valores constituyen en Weber la racionalidad. Oportunamente él se topa allí con la *libertad* del individuo responsable. La problemática del relativismo de valores *histórico* la ha «superado» Weber «ya, se podría decir», porque él, a partir de la falta de comunidades y de valores en general vinculantes, deriva la consecuencia de la vinculación subjetiva de la propia decisión frente a los valores últimos. El *pathos* de ese convencimiento apenas nos deja adivinar cómo todo se unifica en Max Weber, con grandiosa consecuencia, en una imagen del mundo unificada. A partir de esa filosofía de la historia comprendemos que la sociología sólo quiere ser ciencia que comprende, y no dice nada sobre las relaciones objetivas. A partir

de aquí comprendemos el hecho de la ciencia libre de valores, de la separación de realidad y valor (p. 42). En Grab esa mirada no conduce a una penetración de la sociología de Weber, porque, para el mismo Grab, los valores de lo «racional» son, *eo ipso*, valores «bajos», «subalternos», relacionados con la esfera de lo meramente vital y beneficioso, productos absolutizados de la inteligencia «técnica», del mero proceso de civilización y la ciencia natural mecánica, a él correspondiente. Grab se sujeta a la doctrina de Scheler —diametralmente opuesta a la posición de Weber— de un orden jerárquico evidente, objetivo de los valores, y ve con ello, en la posición de Weber, sólo la sanción de un «derrumbe de los valores», una inversión del orden de valores «natural». Él se opone a una eventual (!) reposición del orden de valores verdadero, el cual no se «sujeta históricamente» al espíritu del tiempo realmente existente, sino que parte de una «valoración correcta» de los bienes de la civilización. «Si hoy existe la posibilidad de una reposición del orden de los valores en todas nuestras esferas de la vida, o si [...] la sociología sólo puede remitirnos espiritualmente a la idea de un orden social natural, y mantener en pie esa idea a través del tiempo, eso no debe preguntarse aquí» (pp. 45-46). Exactamente eso es lo que *debía* haberse preguntado aquí, porque sobre eso reposa no sólo la crítica de Grab, sino también su presentación de Weber, y sin una decisión en esa pregunta permanece no la posición de Weber, sino la de sus críticos, una cuestión «histórica» y un «aislamiento del mundo» (aun cuando no se identifica con la crítica de Kahler a la «vieja» ciencia de Weber). La idea de la ciencia «racional», como la entendía Weber, es tan poco anacrónica como dentro de la filosofía lo es el «ateísmo científico» de la filosofía de Nietzsche, el cual ha hecho transparente en la voluntad de poder el «nihilismo europeo», como la consecuencia, precisamente, de la interpretación de valores *objetiva* del ser-ahí. Después de Nietzsche no se tiene ninguna razón más, para convencerse de que existe un mundo «verdadero». Mucho más, se trata de volver a relacionar con el hombre a las categorías con las cuales hemos, hasta ahora, añadido al mundo un sentido objetivo y un valor. En principio se ve el mundo «sin valor», pero sólo porque *esas* categorías no han sido todavía desvalorizadas (Nietzsche, *Voluntad de poder*, I, cap. 1). Sobre la base de ese plano de la pro-



blemática de nuestros valores, hasta aquí caracterizada por Nietzsche, se debe también entender la interpretación de los valores de Weber. La «salida», «contradicción» y «conflicto» no residen en Weber, sino en Scheler, a cuya ética de valores material remite Grab y con el cual «piensa» el fenómeno «valor» como un «fenómeno originario» visible (p. 12). Sujetos a esa orientación hacia Scheler, los análisis instructivos de Grab se detienen en algo anteúltimo, y así, él no logra su cometido: remitir las tesis singulares de Weber a sus «fundamentos filosóficos últimos», sino en realidad materializarlas.

45. *Escritos políticos completos*, pp. 126 y ss.

46. *Artículos completos sobre sociología y política social*, pp. 412 y ss.

47. Compárese con los *Artículos completos sobre sociología y política social*, pp. 502 y ss., y los *Escritos políticos completos*, pp. 419 y ss., en relación con Rusia.

48. Véase la carta de rechazo de Burckhardt de la historia y la política del presente (1846), *Cartas a los hermanos Schauenburg*, pp. 68 y ss.

49. Es muy significativo observar qué modos de existencia religiosos fueron secularizados por Burckhardt, Gothein y Weber. Burckhardt secularizó a los «anacoretas» del tiempo de la inmediata Antigüedad, Gothein se conformó con la filosofía neoplatónica de Boethius y Weber se interpretó en los profetas judíos antiguos.

50. Compárese en relación con esto y con lo que sigue la descripción completa de Max Weber de E. Voegelin, P. Honigsheim y S. Landshut, ya citada (nota 19); con relación específica a St. George, véase F. Wolters, *Stefan George y las hojas para el arte. Historia espiritual alemana desde 1890*, 1930, VI, cap. 5.

51. Ese individualismo de Weber es fácil de reconocer, ya por su puro estilo, en el uso indiscriminado de comillas. Quien escribe palabras usuales entre comillas las caracteriza como *así-llamadas*, esto es, como *generales* y llamadas así por *otros*. Y ahí se reconoce que son así llamadas por *mí*, sólo con distancia y reserva, o que directamente, *en verdad*, son mentadas en otro sentido, que es propio.

52. P. Honigsheim, *Max Weber como sociólogo*, op. cit., p. 32. Sólo en el nominalismo franciscano se encuentra aún, según Honigsheim, un caso similar.

53. Véase P. Honigsheim, *El círculo de Max Weber en Heidelberg*, op. cit., pp. 271 y ss.

54. En una novela filosófica, *El hombre sin propiedades*, R. Musil ha dado forma psicológica a esta problemática de la época.

55. Véase K. Jaspers (ya citado), que subraya el carácter «fragmentario» de la completa actividad de Weber.

56. P. Honigsheim, *Max Weber como sociólogo*, op. cit., p. 41.

57. Dentro de la filosofía esa contracción de la verdad científica se corresponde a la «honradez intelectual» con la reducción de Nietzsche de la verdad a la «confiabilidad», como la «última virtud» de los espíritus «libres», «conscientes» (véase W. I, VII, pp. 182, 476 y ss.; 480; III, pp. 308 y ss.).

58. Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, editado por Rjazanow, pp. 21 y ss.

59. K. Korsch, *Marxismo y filosofía* 2, p. 105, nota 67: A pesar de eso, todavía en las *Teorías sobre el plusvalor* de 1861-1863 (tomo I, pp. 388 y ss.) dice: «El hombre mismo es la base de su producción material, como también de cada otra cosa que él resuelve. Todas las circunstancias que afectan al hombre, al sujeto de la producción, modifican más o menos todas sus funciones y actividades; por lo tanto, también sus funciones y actividades como creador de las [...] mercancías».

60. *Obras completas de Marx-Engels* I/1, p. 564. (A partir de aquí se designará a ese primer medio tomo del primer libro de la primera división con W.I 1, la parte de *La ideología alemana* publicado en el Archivo Marx-Engels con *Ideología alemana* y las obras póstumas literarias de Marx y Engels editadas por Mehring con *Obras póstumas*).

61. Véase Ernest Seillière, *El imperialismo democrático, Rousseau-Proudhon-Marx*, 1911.

62. Compárese aquí el artículo sobre *L. Feuerbach y la salida de la filosofía alemana clásica*, Logos, 1928, 3 (en ese tomo, pp. 1 y ss.), y *El individuo en el rol del prójimo*, 1928, pp. 5-13 (ahora en *Escritos completos* 1. *Hombre y mundo del hombre*, Stuttgart, 1981, pp. 20-28). Compárese también con la crítica en el mismo sentido de A. Ruges al §190 de la *Filosofía del derecho* de Hegel en *Del tiempo pasado*, IV, p. 359.

63. «Hacer de la filosofía cosa de la humanidad, ése fue mi primer esfuerzo. Quien anda ese camino arriba necesariamente a hacer del hombre cosa de la filosofía, que termina de ser filosofía (esto es, aislada filosofía de escuelas).» En una versión distinta se repite este postulado en Marx en la exigencia de que, desde el «volverse filosofía del mundo» (en Hegel), deba producirse un «volverse mundo de la filosofía», de su «realización» a la vez que su «pérdida» (W.I, 1, pp. 64, 131 y ss. y 613). Y Herder ya postuló la pregunta de «cómo puede la filosofía ser reconciliada con la humanidad y la política, de tal modo que los sirva», y la respondió con la demanda de la «retirada» de la filosofía hacia la «antropología».

64. W.I, 1, pp. 607 y ss.

65. La *diferencia* entre Marx y Feuerbach, resumida del modo más agudo en la famosa tesis 11, se puede describir, en general, como que Marx—posicionado, en principio, sobre el punto de vista antropológico de Feuerbach—hizo valer el contenido de la doctrina de Hegel del espíritu objetivo contra la problemática abstracta del Yo-Tú de Feuerbach. Marx se vuelve contra Feuerbach porque éste puso como fundamento de la filosofía a un hombre solamente «abstracto», esto es, a un hombre sin consideración del «mundo». Fue precisamente la filosofía del derecho de Hegel la que había hecho visible ese «mundo» de las relaciones de vida políticas y económicas. A Feuerbach le queda indiscutiblemente el mérito de haber retornado desde el «espíritu» absoluto al hombre desnudo. No obstante, la forma *cómo* y *a través de qué* determinó él a ese ser humano en concreto—excluyentemente como ser genérico *naturalista*, a través de los sentidos y de la relación con el Tú—, esto mostró, para Marx, que Feuerbach sólo ha «puesto a un costado» a Hegel, pero no lo «superó críticamente». Feuerbach ha construido un hombre cuya realidad, en el mejor de los casos, refleja el ser-ahí de la persona privada burguesa. Su teoría del Yo y Tú retornó, como en la praxis el hombre privado burgués, a la relación privada de personas singulares, en supuesto «amor» y «amistad», sin saber que no sólo las relaciones de vida en apariencia «puramente humanas», sino también los más primitivos objetos de la «certeza de los sentidos» son especificados y dados por las relaciones generales, sociales y económicas (*Ideología alemana*, pp. 242 y ss., 252 y 263). Así, Marx llega a la si-

tuación de hacer valer los análisis concretos de Hegel de la *Filosofía del derecho*, que el mismo revoca en función de su demanda filosófica, contra Feuerbach, y por otro lado a atacar a Hegel desde el principio del punto de vista antropológico de Feuerbach. Él defiende a Hegel contra Feuerbach, porque es Hegel el que ha presentado el significado decisivo, para cada singular, del acontecer general y social, y lo ataca porque absolutiza filosóficamente esas relaciones generales y las mistifica. Que el *mismo* Feuerbach haya tenido conciencia de la *transitoriedad* de sus tesis lo muestra claramente el prefacio de sus *Fundamentos*, que cierra con la afirmación de que las «consecuencias» de sus fundamentos de la filosofía del «futuro» no permanecerán. Marx realizó esas consecuencias.

66. Que el hombre sea, de acuerdo con su *esencia*, hombre de la sociedad, esto es, hombre social, se postula en Marx desde el inicio—es la *conditio sine qua non* de su antropología—. «En tanto el hombre es, por naturaleza, social, desarrolla su verdadera naturaleza justo en la sociedad y el poder de su naturaleza no se debe medir en el poder del individuo singular, sino en el poder de la sociedad» (*Obras póstumas*, II, pp. 239 y 258; comparar con *Para la crítica de la economía política*, p. XIV, y con la décima tesis contra Feuerbach).

67. Compárese con G. Lukács, *Historia y conciencia de clase* (pp. 94 y ss.), en donde el significado y la estructura *principiales* del análisis de Marx de la mercancía es referenciado; por primera vez, en el marco de una comprensión de Marx deudora de Hegel.

68. Compárense con las *Obras póstumas*, II, p. 151 y las presentaciones análogas (en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*), sobre la imposibilidad de una cancelación de la enajenación de sí humana dentro de un Estado, aún «político», de forma monárquica o incluso republicana.

69. *La ideología alemana*, pp. 253 y ss., 302, y *San Max, Documentos del socialismo*, IV, pp. 214 y ss.

70. La precisión especial con la que Weber (*Economía y sociedad*, II, cap. VIII) se ha dedicado a la sociología histórica de la *ciudad* muestra aquí, una vez más, la identidad objetiva entre la enajenación de sí y la racionalización.

71. *La ideología alemana*, p. 287; compárese con las pp. 248 y ss. y el *Anti-Dühring* de Engels, pp. 312 y ss. A la burla de Engels sobre el

«empujador de carreta y arquitecto» de Dühring, corresponde la siguiente frase de Marx: «Originariamente se diferencia menos un cargador de peso de un filósofo, que un perro de correa de un galgo. La división del trabajo es la que ha producido un abismo entre ambos».

72. En ese doble carácter de la *mercancía* ya se exterioriza una discusión de la *sociedad* productora de mercancías en sí misma, porque también la misma mercancía es una «sustancia social», trabajo abstracto humano-social. Weber presentó esa división de producción y consumo en la «bolsa» de modo puramente marxista.

73. Este análisis de Marx muestra indirectamente los límites sociales del análisis de Heidegger del «mundo de obras» [*Werkwelt*] (*Ser y tiempo*, I, pp. 66 y ss.). A través de la orientación de todo ser interno al mundo al «ser-ahí», como algo *propio a cada uno*, no sólo se reduce el problema de la sociabilidad del ser-ahí a la del «alguien» [*Man*], sino que permanece indescubierto el carácter social de nuestros objetos de consumo —del «material» [*Zeug*] a mano—, en su propia forma ontológica. Que nuestro material tiene carácter de mercancía y que la mercancía es una sustancia «social», apenas se muestra visible cuando también el ser-ahí mismo es concebido no sólo como verdadera y públicamente ser con y ser con otro, sino como un tal ser, en el que tanto uno como otro y todos juntos son generalizados *socialmente*. La forma en que son no obstante «generalizados» se determina en la sociedad *burguesa* precisamente en que ésta es una sociedad de *singulares atomizados*, una «universalidad abstracta» que oculta así su propio carácter social (véase Marx, *Para la crítica de la economía política*, pp. 9 y ss.).

74. En realidad, sin embargo, esa «propia regulación» no es un hecho *inmediato*, desde el cual se pudiera partir (para necesariamente relativizarlo), sino un resultado mediado de la autonomización. Compárese con la carta de Engels a C. Schmidt del 27 de octubre de 1890, *Doc. del Socialismo*, II, pp. 65 y ss.

75. Sobre el carácter fetichista del capital de interés, véase *El capital* (1929), III, I, p. 339 y ss.

76. Que esto es una mera apariencia, una «máscara de carácter», tras la cual se esconde en *cada* caso la «dominación de las condiciones de producción» sobre los productores, se entiende, para el

Marx de *El capital*, por sí mismo (compárese con *El capital*, III, 2, pp. 326-327).

77. Sobre ambas relaciones véase en especial el resumen metódico de *El capital*, I, 6, p. 160 y la carta de Marx a Engels del 22 de junio de 1867 (W.III, 3, p. 396).

78. Respecto a la pregunta sobre la fecha, no sin relevancia para la interpretación, véase el reciente *Sobre la sistematicidad de la doctrina marxista del Estado y la sociedad*, de E. Lewalter y este archivo (compárese la prueba en el apéndice del citado tomo).

79. Compárese con A. Ruge, *La filosofía del derecho de Hegel y la política de nuestro tiempo*, en *Anuario alemán para la ciencia y el arte*, 1842.

80. Cuán acertada es esta caracterización lo demuestra, entre otras cuestiones, la consecuencia opuesta que Max Weber ha extraído de aquí.

81. *La ideología alemana*, p. 289. A la vez, Marx hace referencia a que la diferencia entre individuo «personal» y relativamente «casual» tiene un sentido completamente diferente en distintas épocas y en sociedades diferentes. Así, el «estamento» o la pertenencia familiar puede tener, para el individuo del siglo XVIII, un significado casual, y, en cambio, en otros tiempos uno altamente personal. Es una esfera completamente particular de la vida desde la cual se determina, en su forma propia, el concepto verdadero y *general* de ser-«hombre» y de ser-«individuo». Esa esfera es, para el hombre de la época burguesa, la privada.

82. Marx brinda una concentrada presentación histórica de ese mundo envejecido diez años después —1852—, en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Él interpreta esta época de la revolución burguesa como la propia caricatura de la gran revolución burguesa de 1789. Las pasiones de esta época carecerían de verdad, y sus verdades de pasión; su mundo, vuelto así perfectamente «sobrio», resistiría sólo por tomar prestado de otros mundos; su desarrollo sería una repetición constante de los mismos tira y afloja; sus oposiciones, aquellas que se elevan a la cumbre, sólo para saciarse y caer; su historia, una historia sin acontecimientos; sus héroes, carentes de actos heroicos; su primera ley, la falta de decisión. Visto en perspectiva, aquí resulta evidente lo mucho que Kierkegaard, con su «crítica del presente», es un contemporáneo de Marx y cómo ambos completan el



quiebre decisivo con la *Filosofía del espíritu* de Hegel, en direcciones opuestas.

83. Compárese, en oposición, la *Ideología alemana*, p. 252, donde el comunismo es concebido como el «realmente» existente —aun cuando su «realidad», en general, sea descrita como un «movimiento».

84. El verdadero hombre privado de la *Antigüedad* era el esclavo, en tanto él no participaba de la *res publica*. Precisamente por eso no era, en sentido pleno, un «hombre» (W.I, 1, p. 437). Por la misma razón, en la Edad Media cada esfera de la vida privada significaba esencialmente lo mismo que una esfera pública de la vida. «En la Edad Media la vida popular y la vida estatal son idénticas. El hombre es el verdadero principio del Estado, pero el hombre *no libre*.» La Revolución francesa emancipó políticamente al hombre como *burgués* y, con ello, dio forma a la condición privada, como tal, como la condición específica del ser humano —aun cuando ella quería, precisamente, convertir a cada hombre en ciudadano del Estado» (W.I, 1, pp. 592 y ss.).

85. Compárese con la carta de Ruge a Marx de 1843 (W. I, 1, p. 558), en donde Ruge cita como «lema de su ánimo» el conocido llamamiento de Hölderlin del *Hyperión*: «En el artesano no ves ningún hombre, en el pensador ningún hombre, en amos y esclavos ningún hombre»; etcétera, y la respuesta aprobadora de Marx a eso.

86. La verdadera «democracia», entonces, para Marx significa originariamente una «sociedad sin clases», en el sentido de una «polis convertida en cosmópolis», una «comunidad de los libres», en el sentido de Aristóteles»; véase Lewalter.

87. *La ideología alemana*, pp. 286 y ss.; compárese con *Obras póstumas*, II, pp. 222 y ss.

88. Véase al respecto el análisis de Lukács, ya citado, pp. 188 y ss.

89. Esto es, para Weber, la consecuencia de que los valores «últimos» hayan claudicado de la «escena pública». Véase *Economía y sociedad*, D.C., p. 554 y *La política como vocación, Escritos políticos completos*, pp. 449 y ss.

90. Compárese con K. Korsch, ya citado, p. 98, nota 56.

91. *La ideología alemana*, p. 240 (la expresión de Marx tiene su origen en Hegel).

92. Ser genérico, pero no en el sentido naturalista-moralista de Feuerbach, sino en el sentido de Hegel de una unidad de los especiales intereses, universales y privados (véase especialmente *San Max, Doc. del Socialismo* IV, pp. 215 y ss., y *La ideología alemana*, pp. 250 y ss.). Se entiende por sí mismo que esa des-racionalización de Marx no fue pensada como un retorno utópico a un «comunismo primitivo», sino como una racionalidad en un estadio más alto, como la regulación verdaderamente «racional» de las completas relaciones de producción bajo «control comunitario», sobre la base del estadio de desarrollo alcanzado en el proceso de producción. Coincidente con esto, la idea de la «libertad» se reduce también en *El capital* a una sobria constatación de que, incluso *tras* esa comunitarización, el «reino de la libertad» empezaría justo «más allá de la producción material propiamente dicha», mientras que ella, dentro del trabajo determinado por la precariedad externa y la necesidad, sólo podría consistir en «que el hombre comunitarizado, los productores asociados, *regulan racionalmente* su intercambio con la naturaleza» (*El capital*, III, 2, pp. 315-316; las cursivas son nuestras).

93. *La ideología alemana*, en particular las pp. 235, 241, 252, 268 y 297. Al respecto, véase *San Max, Doc. del Socialismo* IV, p. 320. Compárese con las *Obras póstumas*, II, pp. 139, y más tarde en *Miseria de la filosofía*, p. 110, contra la mera «categoría» de la división del trabajo.

94. Esa analogía con la crítica de Marx de la «crítica crítica» tiene su origen en el marxista K. Korsch.

95. W. I, 1, p. 613.

96. Véase Marianne Weber, *Max Weber*, p. 617.

97. Marx, *Para la crítica de la economía política*, p. LVII.

98. Weber presupone aquí que la pregunta por el «Todo» sólo es postulable científicamente también de modo *causal*, lo que tendría sentido únicamente si también el Todo fuera representado como una suma de campos parciales —religión y sociedad—. Sin embargo, la propia investigación de Weber conoce un Todo frente al cual la pregunta por la atribución del hacer se vuelve no válida: precisamente el Todo inderivable de los campos parciales y también inatribuible de la tendencia histórico-humana a la racionalización. Compárese al respecto la diferencia de G. Lukács de la «realidad» de las

tendencias de desarrollo generales de la historia respecto a los «hechos» singulares de lo empírico, op. cit., p. 198 y ss.

99. Véase *Soc. de la rel.*, I, pp. 37, 53, 60, 83, 205, 238 y ss. y 259, y D.C., pp. 166 y ss. y 170.

100. Compárese con J. B. Kraus, *Escolástica, puritanismo y capitalismo*, 1930, pp. 234 y ss. y 243 y ss. Cuán inapropiada es la crítica de Kraus a Weber surge de las expresiones de este último descritas en la nota 100.

101. Compárese al respecto *Soc. de la rel.*, I, pp. 238 y ss. y en especial la nota 1 de la p. 192, nota 3 de la p. 200 y nota 3 de la p. 205.

102. Ver G. Lukács, op. cit., pp. 115 y ss. y 198 y ss.

103. Véase D.C., pp. 184 y 206; compárese con Walther, op. cit., pp. 45 y ss.

104. Véase D.C., pp. 5, 87, 344, 348, 375, etcétera.

## Max Weber y sus seguidores

(1939-1940)

El discurso académico inaugural de Weber de 1895 sobre el *Estado-nación y la política económica popular* tiene como tema la problemática posición de la burguesía alemana al final del siglo XIX. La economía popular, como la entendió Weber, es una economía al servicio de la política de poder nacional. Pero simultáneamente él reconoció también la incapacidad de la clase burguesa para dirigir la nación. «Yo soy un miembro de la clase burguesa, me siento como tal y fui criado en sus concepciones e ideales. Precisamente el oficio de nuestra ciencia es, únicamente, decir lo que no es oído con gusto —hacia arriba, hacia abajo, y también hacia la propia clase—. Y cuando me pregunto si la burguesía de Alemania está hoy madura para ser la clase políticamente rectora de la nación, no estoy en condiciones de responder *boy* a ello con una afirmación.»

Las verdades incómodas que Weber había dicho hacia arriba, a los *junkers*, hacia abajo, a la socialdemocracia, y no por último a su propia clase, son las siguientes:

*En primer lugar:* la dinastía prusiana se apoyó hasta el fin del siglo XIX en la *aristocracia terrateniente de la Prusia oriental*. Ese estamento representó cada vez más sus propios intereses, y cada vez menos el interés político general de la nación. Este estamento había tenido, una vez, un significado destacado para la construcción del Estado prusiano; pero desde que la estructura social de la nación se modificó completamente, su ta-

rea está sin embargo agotada. Bismarck, el último y el más grande entre los *junkers*, ha ganado para el pueblo alemán, a través de la guerra con Francia, la unidad externa. Pero la tragedia de esa fundación del reino fue que a ella no le siguió ninguna unidad interna de la nación y de sus clases sociales, para resumir, ninguna madurez política interna. Cuando Bismarck fue neutralizado por jóvenes emperadores, los miembros de su partido fracasaron completamente. El Parlamento se había vuelto un mero «aparato de aprobaciones» de la burocracia dominante. La culpa la había tenido el mismo Bismarck, porque su desconfianza y su menosprecio hacia los hombres no habían dejado aflorar en su entorno a ninguna personalidad sincera y autónoma. «Él deja una nación *sin ninguna educación política*, muy por debajo del nivel que había alcanzado, en ese aspecto, ya veinte años antes. Y sobre todo una nación *sin ninguna voluntad política*, acostumbrada a que el gran hombre de Estado, en su cumbre, ya se ocupó, por ella, de la política. Y aún más, como consecuencia de esa utilización perversa del sentimiento monárquico como escudo de propios intereses de poder en la lucha política partidaria, dejó como herencia una nación acostumbrada fatalmente a *dejar promulgar*, bajo la firma del "gobierno monárquico", lo que se decidió sobre ella, sin crítica a la cualificación política de aquellos que ocuparon el asiento dejado libre por Bismarck y que con sorprendente lasitud tomaron en sus manos las riendas del gobierno. En ese punto residió, en gran manera, el daño más difícil. El gran hombre de Estado, por el contrario, no dejó *en absoluto* una tradición política. En el interior no atrajo ni a los intelectos autónomos ni a las personalidades destacadas. Es más, ni siquiera las soportó.»

*En segundo lugar:* un espíritu «ahistórico y apolítico» se apoderó de la *burguesía*, satisfecha por los éxitos nacionales de 1870-1871. Justo al final del siglo comenzaron algunos (pocos), a quienes les había quedado «la capacidad del odio con-

tra lo pequeño», a correr el velo de las ilusiones burguesas y a reconocer que la herencia de Bismarck se había convertido en la maldición de su decadencia política. El motivo para ese fracaso de la burguesía es su pasado apolítico. El trabajo de crianza política de siglos, del que disfrutó la burguesía inglesa, no se deja recuperar en una década, y la dominación de un hombre singular extraordinario no es siempre un medio para la formación política. Y así se hizo visible que una parte de la gran burguesía, por miedo a las masas populares rebeldes, extrañaba un nuevo César, mientras que las amplias capas de la pequeña burguesía ni siquiera se habían despegado de su estrecha mira de nuevo rico [*Spießbürgertum*].

*En tercer lugar:* la pregunta más seria sobre el futuro político de la burguesía alemana sería ahora (1895) si la clase de los *trabajadores* podría convertirse en la portadora del futuro político. Pero tampoco ella está en condiciones para tomar la dirección política. Sus portavoces son mucho más inofensivos de lo que ellos mismos piensan: «No hay en ellos ni una chispa de aquella energía catilinarial del *hacer*, pero tampoco un aire de la pasión nacional dominante que sopla en los cuartos del convento. Ellos son pequeños, raquíuticos maestros políticos —les falta el gran instinto de *poder* de una clase llamada a la conducción política». El proletariado alemán tiene el carácter de una «pequeña burguesía política», de modo que ni el estamento de los *junkers*, ni la burguesía y la clase trabajadora, son idóneos como portadores de la conducción. Sólo cuando de los trabajadores surgiera una elite, sería esperable que la carga de la responsabilidad, para la cual la burguesía se demuestra muy débil, pudiera ser portata sobre esos más anchos hombros —aunque hasta entonces queda todavía un largo camino por recorrer—. Y así cierra Weber su discurso con la siguiente confesión resignada: «No es nuestra generación la que está destinada a ver si la lucha que llevamos a cabo traerá frutos, si el mundo que nos hereda reconoce *en nosotros a*



*sus antecesores*. No lograremos escapar de la maldición bajo la cual estamos sujetos: ser los que nacieron después de un gran tiempo político; a menos que estemos listos para volvernos otra cosa: antecesores de uno más grande».

Al escribir Weber durante la guerra su tratado crítico sobre la reforma del parlamentarismo, para discutir sobre las posibilidades existentes de una selección de líderes políticos, amplió el fundamento de la mirada de su discurso de inauguración. El verdadero problema parece ser para él ya no la inmadurez de ambas clases de la sociedad burguesa, sino el poder transgresor de la *burocratización* creciente —no del mero aparato estatal, sino también de la economía y de los partidos políticos—. En 1917, en referencia a la Revolución rusa, postuló la tesis de que la última consecuencia del desarrollo democrático no sería la dictadura de los trabajadores, sino la de los funcionarios y empleados. Con ella se extendería y se consolidaría nuevamente la sociedad burguesa, que tendría un interés prioritario en la seguridad y en el orden, en el funcionamiento del aparato estatal y de la maquinaria económica. Por eso, no podría afirmarse de ninguna manera que el número y poder de los directa e indirectamente interesados en el orden burgués habría mermado, como consecuencia de las crisis sociales y económicas que trajo la guerra consigo. Por el contrario, precisamente la guerra habría fortalecido la tendencia hacia una total funcionarización de la vida pública, y la recién surgida clase de los «empleados» se acercaría mucho más, de acuerdo con sus intereses, a la burguesía media que al proletariado, que por su lado ya se aburguesó también, fuertemente, en los sindicatos.

Weber entendía bajo el término «burocracia» no sólo al funcionariado propiamente dicho, sino a una tendencia propia de la completa burguesía occidental hacia la racionalización. «Como el así denominado progreso hacia el capitalis-

mo, desde la Edad Media, es el patrón unívoco de la modernización de la economía, así el progreso hacia un funcionariado burocrático, que descansa sobre puesto, sueldo, pensión, ascenso, escolarización especializada y división del trabajo, competencias fijas, acuerdo con actas, orden jerárquico para abajo y para arriba es, asimismo, el patrón unívoco de la modernización del Estado. Del monárquico tanto como del democrático, y también cuando el Estado no es un pequeño cantón [...], sino un gran Estado de masas. La democracia deja sin efecto, tanto como lo hace el Estado absolutista, la administración a través de notables feudales, patrimoniales, patricios u otros cargos, ya sea de honor o heredados, en beneficio de los empleados fijos. Empleados con jurisdicción deciden sobre todas nuestras necesidades cotidianas y reclamaciones del día. En el punto aquí decisivo no se distingue la cúpula militar, esto es, los oficiales, del funcionariado administrativo burgués. También el ejército moderno de masas es *burocrático*: el oficial es una categoría especial del funcionario, en contraposición al caballero, el *condottiere*, el cacique o el héroe homérico. La fuerza de choque de la armada descansa sobre la disciplina del servicio.»

La «burocracia» se extiende desde la fábrica hasta el Estado y la armada y es tan «ineludible» como los otros portadores históricos del orden moderno de la vida. Y completamente ineludible sería si el mismo Estado fuera el que tomara la dirección de todas las empresas y las controlara. Él se volvería entonces una «máquina de hombres» que lo abarcaría todo; una máquina que en combinación con la técnica podría producir una «carcasa de servidumbre», en la cual luego los hombres serían obligados, impotentes, a introducirse.

Frente a esa tendencia sólo quedaba una pregunta en pie para Weber: ¿cómo se puede rescatar todavía, dentro de esta omnipotente «aparaturización», «cualquier» resto de libertad de movimiento, en *algún* sentido, «individualista»? Sobre la ba-

se de esa perspectiva, él, en su última ponencia sobre *La política como vocación*, hizo la diferenciación de principios entre empleados estatales y líderes de partido, entre encasillados hombres genéricos e individuos autónomos. Los diferencia a través de la medida de sus diferentes tipos de responsabilidad y de honor. El empleado y funcionario debe llevar a cabo lo que le fue ordenado por una instancia superior, sin consideración de su convicción personal. El líder político debe actuar, igual que el empresario autónomo, a partir de su propia responsabilidad, comenzar cada momento con su persona y, bajo ciertas circunstancias, contraponerse a su jefe —sea éste un monarca o incluso el *demos*—. En tanto Weber consideró la máquina de hombres humana como ineludible, su pregunta política fue cómo se deja ganar, dentro de su marco, un espacio en función de un liderazgo autoritario de carácter político, idóneo y responsable. Su fórmula drástica para ello fue: *democracia de liderazgo con máquina*, aunque no pensaba con esto, todavía, en la posibilidad de un liderazgo dictatorial en un «Estado de un solo partido», sino en un Estado con múltiples partidos y con Parlamento.

La antinomia de la ciencia política de Weber consiste en que justamente la inclusión ineludible en la «máquina» [*Betrieb*] se vuelve el lugar del *ser sí mismo* posible, y la carcasa de la «servidumbre» futura, el único campo de juego, incluso para aquella «libertad de movimiento» que atañía a Weber como hombre y como individuo. Por un lado él quitó a todas las instituciones objetivas cada sustancial valor propio, pero las afirmó con un No Obstante como el medio dado para un fin elegible de forma libre; por el otro, e inversamente, la comprensión de la subjetividad de nuestras últimas puestas de valor y decisiones es precisamente la que debería resguardar la objetividad y especialidad, tanto del pensamiento científico como del hacer político. Como consecuencia de esa separación entre subjetividad y objetividad y el carácter no vincu-

lante que se sigue de ahí para todas las circunstancias objetivas del mundo existente —hacia las cuales, sin embargo, se comportó de manera pasional—, su propia posición se volvió necesariamente una oposición perdurable y una única apolo-gía de la libertad del individuo que protesta, en medio y contra la servidumbre creciente en el mundo político y económico. La diferenciación rigurosa que llevó a cabo Weber en el interior de la teoría de la ciencia y de la conducta práctica: es decir, la separación entre cosa y persona, entre conocimiento objetivo y valoración subjetiva, entre funcionariado y liderazgo, entre ética de la responsabilidad y ética de la convicción, entre esfera pública y privacidad, todas ellas surgen de la una y fundamental antinomia entre libertad y coerción, cuyo origen histórico reside en la crítica cultural de Rousseau, en su diferenciación del burgués moderno en el aspecto de un *homme* que se obedece a sí mismo y un *citoyen*, que pertenece a la sociedad. La gran diferencia entre la crítica de Rousseau y la de Weber de la civilización existente reside, empero, en que Rousseau exige, para superar la contraposición entre el hombre y el ciudadano estatal, una total enajenación del individuo en relación con la comunidad, mientras que Weber, por el contrario, afirma decididamente como nuestro «destino» el mundo desencantado de la civilización moderna, para querer afirmar en él, con la intervención de su entera persona, una libertad singular, que es en este mundo, pero no de este mundo. Así pudo posicionarse en cada situación dada y depender completamente de sí mismo, para poner en cuestión la carcasa, con la pasión del hacer aislado. En eso consiste su heroísmo humano y su honradez intelectual, que le distinguen de todos los demás.

Que una tan crítica actitud, como la que tomó Weber frente a las posibilidades del presente, lo haga impopular y permanezca inefectiva, reside en su naturaleza, que renuncia al éxito entre las masas. Tras la muerte de Weber (1920), el desarrollo alemán dejó de lado, en rápida progresión, lo que ha-

bía sido querido por él, para arribar con la Revolución de 1933, por último, a una organización del Estado y de la sociedad burguesa que, si bien es cierto que ideológicamente es una aparente refutación, es sin embargo prácticamente una confirmación de la previsión de Weber de una «democracia de liderazgo», totalmente funcionarizada. Weber se volvió un anticipador del futuro político de Alemania, lo que no incluye que él mismo haya debido también recorrer ese camino, que preparó a los otros. Él ha preparado el camino a un Estado de liderazgo autoritario y dictatorial, positivamente a través de que representó el liderazgo irracional «carismático» y la «democracia de liderazgo con máquina», y negativamente, a través de la pérdida de contenido querido, a través de lo formal de su *ethos* político, cuya última instancia sólo era la elección decidida de una postulación de unos valores entre otros, al margen de cuáles sean éstos. De su tesis de que sólo un «profeta» puede decirnos a nosotros lo que debemos hacer objetivamente, y que, dado que éste no estaría disponible, cada uno debiera decidir por sí mismo lo que piensa hacer en este tiempo de falta de autoridad de una decadente esfera pública; de esa tesis totalmente individualista hay sólo un paso hasta la completa inclusión en una máquina de convicciones total, bajo la voluntad de un líder con aptitud de oratoria que diga a las masas lo que éstas deben creer y hacer. Con esa abdicación de la elección libre entre posibilidades diferentes en favor del una vez elegido Führer, se transforma la «decisión» propia en la obediencia decidida a un dictado, la «sujeción» en obediencia, el «empleado» en alguien que dispone de su puesto [*Amtswalter*] y la «máquina de hombres» en un frente total de trabajo. El individuo liberado, que sólo era responsable de sí mismo, se convierte en una persona que está contenta de haber podido transferir la carga, difícil de sobrellevar, de la autodeterminación. Lo que ya era válido para la guerra se ha repetido con fuerza después de la catástrofe: los muchos

«planes irresueltos» del hombre singular fueron confiscados por un «decidido destino general». «Me puedo imaginar —escribió R. M. Rilke en 1914 a su joven amigo en el frente— que esto es una alegría imborrable, ser así, una potestad y un sentimiento con uno, especialmente después de los tiempos muy dispuestos hacia múltiples voluntades, que nos confundieron largamente y nos extenuaron.» Sólo de esa forma debe entenderse también la fuerza de atracción del lema fascista de *credere, obbedire, combattere*, que demandaba primero creencia y enseguida, después, obediencia y activa disposición.

El teórico del tránsito, desde la democracia parlamentaria del Estado de partidos nacional-liberal hacia la democracia autoritaria y dictatorial del Estado total, es el teórico del Estado C. Schmitt, una generación más joven que los ya citados. Su devenir desde un normativismo pensado de modo jurídico extremo y de tinte católico, pasando por el decisionismo dictatorial, hacia un «pensamiento del orden concreto», describe tres fases del desarrollo alemán.

Los fundamentos histórico-filosóficos de su concepto de lo político fueron aclarados con precisión por Schmitt en una ponencia de 1929 titulada *Sobre la era de las neutralizaciones y las despolitizaciones*. Él ofrece, siguiendo a Comte, un desarrollo gradual de la caída que iría desde la época teológica del siglo XVI, pasando por la metafísica del siglo XVII, hacia la época humanitaria-moral del XVIII, y llegando, por último, a la técnica-económica del XIX. Con la transformación de la democracia burguesa en la democracia de masas industrial se alcanzó, al comienzo del siglo XX, el punto culminante de ese movimiento de decadencia y, con ello, el punto en que debe revertirse en su contrario, esto es, en una total politización aun de los campos en apariencia «neutrales», puramente culturales. Como exponente de ese movimiento de reversión, Schmitt se diferencia expresamente de la generación anterior a él, de la cual Troeltsch, Weber, Sombart, Rathenau y Sche-



ler le aparecen como característicos. Todos ellos vivían todavía en la atmósfera del nihilismo europeo y de un abismo que era previsible. Su preocupación ya no es compartida por Schmitt, porque ésta surge sólo de la «duda respecto a la propia fuerza» de servirse del instrumentario grandioso de la técnica moderna, como un medio respecto al fin. Pero la economía y la técnica pueden servir como medios, precisamente porque son en sí neutrales a muy diferente fines. «Los descubrimientos de los siglos XV y XVI tuvieron un efecto liberador, individualista y rebelde. El descubrimiento del arte de la impresión de libros condujo por ejemplo a la libertad de prensa. Hoy, los descubrimientos técnicos son medios para una dominación inmensa de las masas: a la radio le pertenece el monopolio de la radiodifusión; al filme, la censura. La decisión sobre la libertad y la esclavitud no reside en la técnica como técnica. Ésta puede ser revolucionaria y reaccionaria, servir a la libertad y a la dominación, a la centralización y a la descentralización. De sus principios y perspectivas, meramente técnicos, no surge ni un planteamiento político, ni una respuesta política.» La pregunta de Schmitt es, por eso, qué política es lo suficientemente fuerte como para servirse de la técnica como un medio y otorgarle un «sentido inobjetable». Su respuesta es: sólo una que politice todas las esferas de la vida, en la misma medida en que ellas han sido neutralizadas por la economía y la técnica. La técnica debería volverse el medio de la dominación política de las masas, en la mano de un Estado decididamente «político», esto es (para Schmitt) de un Estado total que cuente con la guerra, y a cuya existencia pertenece un «enemigo total».

Schmitt contempló la posibilidad real de un Estado así, en el que todo lo que antes aparecía sólo bajo una perspectiva económica y cultural se vuelve político (y no en menor medida, también, la *ciencia* del Estado), originariamente en Rusia. «Los rusos tomaron la palabra al siglo XIX europeo, lo cono-

cieron en su núcleo y extrajeron de sus premisas culturales las últimas consecuencias. Se vive siempre bajo la mirada del hermano radicalizado, que le obliga a uno a llevar, hasta el final, la conclusión práctica. De forma absolutamente independiente de los pronósticos políticos externos e internos, se puede decir, ciertamente, una cosa: que sobre el suelo ruso fue tomado en serio eso de la antirreligión de la técnica, y que aquí surge un Estado que es más e intensivamente estatal que lo que fue alguna vez el Estado de los príncipes absolutistas Felipe II, Luis XIV o Federico el Grande. Que todo, como situación, se debe entender solamente a partir del desarrollo europeo de los últimos siglos. Lo que sucede en Rusia completa y supera ideas específicamente europeas y muestra, en una enorme elevación, el núcleo de la historia moderna de Europa.» Schmitt no admira en la Revolución rusa, como Sorrel, la fuerza revolucionaria de los trabajadores, sino que ésta haya centralizado y totalizado a Rusia. La revolución ha echado a un lado la discrepancia entre la *Intelligentsia* europea y el pueblo ruso por medio de la destrucción de la burguesía, y ha producido en Rusia una unidad nacional real, aunque pensada de forma marxista. Ha hecho a Rusia, de nuevo, rusa.

La «unidad política» formal, como tal, compone también, en exclusiva, la sustancia del concepto de lo político de Schmitt. Esa unidad es, en esencia, determinada de modo polémico como negación del «pluralismo» en el Estado de partidos liberal. Schmitt no comparte ya la voluntad de Weber de capacitar al Parlamento a través de la selección de una casta de líderes políticos. Más aún, él renuncia simplemente a cada tipo de institución liberal, porque ya en 1923 estaba convencido de que el principio parlamentario de la publicidad y la discusión no tenía más sustento bajo sus pies.

«Total» llama él a la unidad política, porque —cuando ella existe— cada asunto es, según su posibilidad, uno político, y porque ella capta al hombre en su *entera* existencia, sobre to-

do en el caso decisivo de la guerra. «Soberana» es la unidad política, porque ella decide sobre la guerra y la paz y porque es absolutamente determinante. En oposición a esta unidad política, en el Estado de partidos liberal ninguna de las muchas uniones o «asociaciones» en las que vive el hombre singular (la nacional, la social, la económica, la religiosa, la familiar) es una determinante en un sentido incondicional. Porque esa unidad total y soberana que Schmitt denomina simplemente «lo político» no posee ningún campo específico, porque no determina ningún Qué [*Was*] y ningún Cómo, sino sólo el desnudo *Que* imperativo [*Daß*] de la existencia estatal como tal, es para Schmitt indiferente, en principio, a través de qué fuerzas y contenidos el Estado tenga su determinada forma propia. Lo que a él le concierne originariamente no es si un Estado está constituido y ordenado así o de otro modo, si es un Estado nacional capitalista o un Estado de los trabajadores comunista, un Estado de curas, de comerciantes, de funcionarios o de soldados, sino siempre sólo una cosa: que es una unidad política determinante que decide soberanamente sobre la vida de los hombres. Esa indiferencia contra cada contenido político de la decisión pura formal caracteriza el concepto básico de Schmitt de guerra, como el punto culminante de la política grande.

La producción de esa unidad política a través de una decisión es dictatorial, en tanto que rompe definitivamente con la indecisión del Estado de partidos liberal y no se apoya en ningún acuerdo y en ninguna discusión. La dictadura no está, sin embargo, en necesaria oposición a la democracia, sino que puede ligarse a ella. Porque a su esencia pertenece sólo el consenso de la *volonté générale* con la *volonté de tous*, la identidad entre dominados y dominantes, entre pueblo y Estado, entre voluntad popular y ley, entre masa y liderazgo. La voluntad del pueblo no necesita ser contabilizada en números en una elección secreta. Puede ser expresada, incluso de modo mu-

cho más originario y creíble, en una aclamación, y los métodos dictatoriales pueden ser exteriorizaciones inmediatas de una sustancia democrática. Una democracia, dice Schmitt, puede ser militarista o pacifista, absolutista o liberal, progresista o reaccionaria, sin por eso dejar de ser, en su principio, una democracia; esto es, de reconocer la igualdad política de los ciudadanos. La igualdad no consiste en la igualdad apolítica de todos los hombres de la humanidad sumida en el individualismo, sino que debe tener una sustancia concreta, una «homogeneidad» o igualdad de especie. La igualdad política se refiere, a diferencia de la idea de igualdad humanitaria, siempre solamente a «los iguales». Tiene como correlato una no igualdad posible, como por ejemplo se diferenció en la Antigüedad lo griego de lo bárbaro, y el nacido libre del esclavo. La Revolución rusa y la fascista poseen una homogeneidad democrática de este tipo, y con ello han creado el fundamento para una *volonté générale*. Ellas son antiliberales, pero no antidemocráticas.

Mientras que Schmitt siguió siendo sólo un mero decisorista y se conformaba con la demanda de la unidad política formal, no se vio urgido a responder a la pregunta sobre dónde radicaría la sustancia homogénea de la democracia dictatorial. Apenas después de que fue tomada fácticamente la decisión, por medio de la Revolución de 1933, él se vio en la necesidad de dar también un basamento a la unidad política. Esto sucede desde la tercera edición de *El concepto de lo político*, en correspondencia con la doctrina antisemita de las razas, de la que se había mantenido inicialmente distante. La sustancia del Estado total se vuelve ahora el «semejante» camarada del pueblo, que debe garantizar la igualdad de especie entre conductor y conducido. La igualdad biológica de la raza reemplaza a la igualdad teológica ante Dios y a la igualdad moral ante la ley. En el ario camarada del pueblo y del partido desaparecen, en apariencia, todos los problemas del último siglo: la

oposición entre Estado y sociedad, de clase burguesa y proletaria, de *homme* y *citoyen*. Se vuelve también irrelevante el problema de la libertad dentro de la carcasa de servidumbre que es el Estado total, ya que la libertad es un invento del liberalismo, que en ese Estado no tiene lugar. De la misma manera, la problemática del reino de Bismarck se resuelve de una forma muy simple: el segundo reino fue un compromiso del Estado constitucional burgués con el Estado militar de Prusia, del Estado de derecho con el Estado del Führer. Al final venció, de nuevo, el «soldado» sobre el «ciudadano».

Quien ha tenido la oportunidad de ver a Weber y a Schmitt en la presentación pública de sus pensamientos no puede dudar un instante sobre cuál de los dos era el «ciudadano»: no Weber, que se confesó leal a su clase, sino Schmitt, que osciló de un campamento a otro y no desaprovechó la oportunidad de hacerse miembro del ambiente justo, algo a lo que el carácter de Weber había renunciado. El «relativismo» histórico de Weber era portado por un *ethos* decisivo, que no deja negociar consigo mismo, mientras que el decisionismo dictatorial de Schmitt encuentra su explicación en lo que él mismo develó, en Adam Müller, como «ocasionalismo», esto es, en el actuar por oportunidad. Es propio de la tragedia de la vida política alemana que un hombre sabio como fue Weber nunca haya podido llegar a actuar durante la crisis de la estructura de Bismarck. Por el contrario, un arribista talentoso como Schmitt ganó una influencia sobre el pensamiento político y la legislación del Tercer Reich que sería difícil de exagerar.

## La posición de Max Weber frente a la ciencia

(1964)

Max Weber estudió Derecho y se habilitó en 1892 en Derecho comercial y Derecho romano. Ya un año después recibió la posibilidad de ejercer como profesor extraordinario en Berlín y, otra vez, después de un año, le ofrecieron trabajar como profesor ordinario de economía nacional, en Friburgo. El tránsito desde el campo del derecho al de la economía nacional y la sociología estuvo mediado por el estudio de la historia agraria romana. Su ponencia inaugural en la universidad sobre *El Estado-nación y la política económica popular* despertó indeseados comentarios, porque animó a decirle a la burguesía alemana incómodas verdades. «Yo soy un miembro de la clase burguesa, me siento como tal y fui criado en sus concepciones e ideales. Precisamente el oficio de nuestra ciencia es, únicamente, decir lo que no es oído con gusto —hacia arriba, hacia abajo, y también hacia la propia clase—. Y cuando me pregunto si la burguesía de Alemania está hoy madura para ser la clase políticamente rectora de la nación, no estoy en condiciones de responder hoy a ello con una afirmación.» Para un discurso académico, de ingreso en la universidad de un treintañero, son afirmaciones con una exigencia fuera de la acostumbrada. El tono de su ponencia *La ciencia como vocación*, que Weber sostuvo veinticinco años después, un año antes de su muerte, resuena ya ahí; porque también esa ponencia dice, desde la primera hasta la última oración, verdades que son oídas a disgusto. Weber veía como una ventaja



primordial de la formación científica el que, a través de ella, se aprendía a reconocer también y precisamente hechos incómodos —sin consideración a los prejuicios heredados y dominantes en general; sin consideración también, sobre todo, a las propias estrecheces religiosas y morales, sociales y políticas, que se denominan con gusto «tradición» y «convencimiento». Pero no sólo el tono, sino que también el pensamiento fundamental de *La ciencia como vocación* resuena ya en la lección de ingreso en la universidad. Weber combate el «engaño óptico» que procede como si los *parámetros* del juicio y la valoración de los acontecimientos económicos y políticos se dejaran extraer de esos acontecimientos mismos, mientras que en realidad se trata de juicios y prejuicios subjetivos muy condicionados, de los cuales en su mayoría, sin embargo, el mismo que juzga no tendría conciencia. «No es la regla, sino casi la excepción, que el que juzga ponga claridad frente a otros y frente a *sí mismo* sobre el núcleo subjetivo último de sus juicios, [...] sobre los ideales a partir de los cuales avanza hacia el juicio de los procesos observados. Falta el control de sí consciente [...] y donde él busca formular, en general, su principio “económico” específico de valoración, recae en vagas indeterminaciones. En verdad, *no se trata de* ideales especiales y ganados por sí mismo, sino de los *viejos tipos generales de ideales humanos* que nosotros transportamos también en el material de nuestra ciencia.»

Las verdades incómodas que Weber tenía para decir hacia arriba, a los *junkers* prusianos, hacia abajo, a la socialdemocracia, y no por último a su propia clase, son las siguientes: a la catástrofe de la fundación del reino alemán se debió que a ella no le siguiera ninguna madurez política interna. El desprecio de los hombres de Bismarck no dejó florecer en su cercanía ninguna personalidad autónoma y honrada. Él dejó tras de sí, como herencia, una nación «sin ninguna educación política», acostumbrada a que el gran hombre de Estado en su

cumbre ya se había ocupado, por ella, de la política. La burguesía estaba satisfecha tras la victoria nacional de 1870-1871, sin ninguna voluntad política y «sin la capacidad del odio contra lo pequeño», en todo caso algo temerosa de las masas populares que se rebelaban, en pocas palabras, se trataba de una pequeña burguesía. La pregunta por el futuro político sería por eso, ahora (1895), si la clase trabajadora podría volverse la portadora del futuro político de Alemania. Pero tampoco ella estaría en condiciones de tomar la conducción política, porque le falta para eso el gran instinto de poder, y porque no vive en ella «ninguna chispa de aquella energía catilinaría del *hacer*»,<sup>1</sup> pero tampoco un aire de la pasión nacional dominante, que sopla en los cuartos del convento. Cuando Weber publicó su discurso de ingreso en la universidad, incluyó un corto prefacio que contiene aquella oración introductoria tan característica de él: «No el consenso, sino la contradicción que las explicaciones que siguen encontraron en muchos de sus oyentes, me llevaron a publicarlas.»

En 1897, Weber fue llamado a Heildelberg. Aquí llega pronto a una interrupción inesperada y misteriosa de la actividad docente, comenzada de forma tan brillante: una severa enfermedad psíquica le impidió durante diez años ejercer su oficio. Justo con la fundación del «Archivo para la ciencia social y la política social» de Heildelberg, que dirigía conjuntamente con E. Jaffe y W. Sombart, comenzó para él una nueva actividad, que se consagró a investigaciones sociológicas, orientadas histórico-universalmente y, en relación con ellas, a la pregunta por la construcción metódica de conceptos. Los dos tratados posteriores —*Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva* (1913) y *El sentido de la «libertad valorativa» de las ciencias social y económica* (1917)— son el resultado de esa reflexión crítica sobre el propio quehacer científico. La inmensa obra inconclusa de *Economía y sociedad*, la principal obra sistemática aparecida tras su muerte, y los tres tomos de los *Ensayos sobre sociología de la re-*

ligión fundamentan la fama científica de Weber. Es sorprendente que en menos de dos décadas fuera posible no sólo apropiarse de esos conocimientos generales y particulares de los campos del Derecho, la economía, la sociedad y la religión, sino dominarlos y penetrarlos metódicamente, con un punto de vista propio. Admirable es empero, también, la fascinación personal que ese hombre, que desde 1903 no pudo desarrollar ninguna actividad docente pública, sino que sólo recibía a amigos, colegas y jóvenes especialistas en su casa—Ernst Bloch y Georg Lukács pertenecían a ese círculo—, produjo en sus contemporáneos. El «desencantamiento» del mundo histórico por medio de la ciencia racional, que él pone en práctica en sus trabajos sociológicos, debe de haber ejercido una especie de magia. Weber producía una impresión de pesadez sobre algunos por lo excelso de su saber, la agudeza sin compromisos de su argumentación y el poder elegante de una persona sensible, pero no sentimental. Y en aquellos que estaban más o menos cerca del círculo de Stefan George (Kahler, Salin, Wolters) el respeto estaba ligado con una apasionada resistencia. Cuando Weber hablaba en una discusión, y él podía desarrollar libremente sus puntos de vista durante horas en estrecha continuidad, todos los que antes y después se habían expresado sobre el tema de otro modo empalidecían como no originales y esquemáticos. Él gravitaba también sobre su hermano más joven, Alfred Weber, al que tanto tienen que agradecerle la Universidad de Heidelberg y la sociología. Max Weber escribió en 1887 en una carta sobre su hermano, por entonces de 20 años: «En lo que a Alfred concierne, sus filosofemas presentes me son familiares desde antes, por mis conocidos más íntimos. [...] Él tiene el—desde una perspectiva afortunado—don de aclarar de modo artístico y poético sus más diferentes doctrinas [...], bajo lo cual padece la claridad del pensamiento—mientras que yo extraje, en el mismo estadio, [...] mis obtusas consecuencias, con detestable austeridad».<sup>2</sup>

En 1918 Weber lo intenta de nuevo con una cátedra de sociología en Viena. El tema de su lección fue: «Crítica positiva de la concepción materialista de la historia», esto es, una discusión con Marx y el materialismo histórico. Curiosamente, ni la sociología marxista ni la burguesa vieron que la sociología de Weber es el contrapunto de *El capital* de Marx. El tratado sobre las razones sociales de la caída de la cultura antigua reposa sobre una utilización libre del método del materialismo histórico, en tanto toma como hilo conductor de la explicación la contradicción entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas. La diferencia esencial consiste, sin embargo, en que Weber, a eso que Marx interpreta y combate como «autoenajenación» por medio de la cosificación, lo reconoce como el destino ineludible de la racionalización. En Viena sostiene también, frente a oficiales austríacos, la ponencia sobre *socialismo*. La Revolución rusa estaba en proceso desde hacía un año y Weber ya había aprendido ruso con motivo de la Revolución de 1905, en un corto tiempo, para poder seguir las noticias políticas. En la ponencia, que estaba pensada «para una orientación general», él analizaba la doctrina del *Manifiesto comunista*. Lo honra—*nota bene* frente a oficiales del Káiser y casi al final de la monarquía de los Habsburgo—como un «logro científico de primer rango» y como un «documento profético» que tuvo políticamente «consecuencias muy extensas, aunque no siempre simpáticas» (las aún más extensas no eran visibles todavía, en 1918), y «consecuencias fructíferas» también para la ciencia de la economía, como si ésta pudiera tener una «corrección sin espíritu».

Tras un semestre en Viena Weber aceptó, como seguidor de Brentano, un llamamiento de Múnich. Allí murió, a los tempranos 56 años, en junio de 1920. Su más grande éxito lo debe a su tratado, aparecido ya en 1904, sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Como político no llegó a desarrollarse: estaba en la lista de candidatos a la asamblea na-

cional de Weimar y participó en el diseño de la nueva Constitución, pero su propio partido le rehusaba.

Poco después de la abdicación de la monarquía de Bayern y del *intermezzo* de la República de los consejos, de los asesinatos de Kurt Eisner y Gustav Landauer, Weber sostuvo la ponencia *La ciencia como vocación* y, algo después, la segunda sobre *La política como vocación*. Yo había vuelto de la guerra y había comenzado con mis estudios en Múnich. En general, después de la primera guerra se había estado bajo la influencia del libro de Spengler, *La decadencia de Occidente*, que había aparecido en 1918, y en un círculo pequeño había una discusión sobre las tesis histórico-filosóficas de Spengler, en el cual Weber era el único competente que sabía decir más y, sobre todo, con mayor precisión que el mismo Spengler. En ése mi primer semestre en Múnich, era amigo de Percy Gothein, un hijo del historiador de Heildelberg, y fuimos juntos a la ponencia de Weber. La sala no era un auditorio, sino el salón de ponencias de la librería de Suabia Steinicke, en la que se daba cita la vanguardia estudiantil. El salón podía albergar como a ciento cincuenta asistentes. La organizadora del evento era una agrupación de militancia estudiantil libre que se preocupaba seriamente por orientarse en la confusión de la época. Weber llegó con retraso de una asamblea política del Partido Democrático y entró con paso rápido, enérgico, en la sala. En la mano tenía una ficha pequeña, con un par de anotaciones. Eso era todo, y después sostuvo su discurso completamente suelto. La ponencia fue transcrita en el momento y publicada de modo tan literal como había sido sostenida. ¡Envidiable quien tiene su saber y su pensamiento tan presentes, sin volcarlos a la escritura! En sus disquisiciones sobre la pregunta «¿Para qué la ciencia?» resumió Weber todo lo que ya, desde su introducción al tratado sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, había investigado y pensado sobre la cuestión de la racionalidad del espíritu europeo. También en

esa ponencia dijo verdades incómodas porque era, en persona, la pericia y la veracidad mismas. A esa pericia pertenece lo que Weber poseía en el más alto grado: la libertad respecto a cada conformismo y a la vanidad; y a la veracidad, del modo en que él la entendía pertenece la libertad respecto a las ilusiones: que no se escenografie nada, ni a sí mismo ni a los demás. La «verdad», de la cual él hablaba como hombre de pensamiento científico, no es el desvelamiento de un ser pleno de secretos, sino la evidente transparencia del mundo, *desencantado por medio del progreso de la ciencia*.

La ponencia trata de la vocación de la ciencia y del mismo incierto oficio de ésta. Weber utiliza aquí la palabra «profesión» [*Beruf*] en su sentido banal, cotidiano, como se habla del oficio del dentista o del mozo. Se puede decidir por ésta o por aquella profesión, según inclinación, casualidad o perspectivas económicas. Una elección tal de actividad no tiene nada que ver con el impulso interno llamado vocacional. Pero también el moderado *ethos* de la profesión moderna se retrotrae a un origen religioso, que se formó sobre todo en el protestantismo, en especial en el puritanismo inglés de cuño calvinista. Nosotros casi no podemos imaginarnos en qué medida las convicciones religiosas han determinado también el modo cotidiano de conducir la vida, porque el pensamiento del «deber del oficio», en su origen fundamentado religiosamente, aún transita «como un espectro de contenido antes religioso» por nuestra vida.

*La ciencia como vocación* no trata de la filosofía, que como la lógica, la teoría del conocimiento y la metodología era también para Weber una ciencia especializada —como lo es hoy la reducción de la filosofía al análisis lógico del uso del lenguaje—. El hecho fáctico de la especialización siempre en progreso no puede excluirse ya del mundo, y toda «exigencia» de una «síntesis» vive de esa partición positiva. Quien quiera lograr algo en el campo científico debe ser especialista y tener



precisos y determinados conocimientos, aun cuando esos detalles sean insignificantes y estériles. Esa especialización universal no afirma, sin embargo, que la ciencia se haya convertido en una operación aritmética y en una actividad de mero entendimiento. La ciencia productiva precisa también, más allá del *trabajo* sistemático, de la *ocurrencia* casual. Ella no se deja coaccionar, pero no aparecería tampoco, cuando no se le anticipara el esfuerzo del entendimiento. Y sólo el entendimiento puede evaluar el significado de una ocurrencia y si es posible materializarla. La ocurrencia científica, a la que debemos todos los grandes descubrimientos, no es en principio diferente de lo que compone al gran empresario, al comerciante, al técnico y al artista. La fantasía comercial, la fantasía matemática, la fantasía artística, eso es en todos los casos una gracia, una intuición. Junto con el trabajo y la ocurrencia necesita todavía de una tercera cosa: del *cuestionamiento apasionado*, porque el modo del planteamiento del problema determina también por anticipado el método y el resultado. Quien por primera vez, como Nietzsche, se pregunta por el valor de los valores que prevalecen hasta hoy o, como Weber, por el valor y el sentido de la ciencia —¿para qué la ciencia?—, ése pregunta en principio por lo que existe, más allá del estado de las ciencias, y por lo tanto pregunta filosóficamente, aun cuando de acuerdo con su especialidad no haga ninguna demanda a la filosofía.

La pregunta por el sentido de la ciencia surge ya para Weber respecto a que todo trabajo e investigación científicos están subsumidos al *progreso*, de que ella no puede producir nada duradero y verdadero eternamente. Eso la diferencia del crear del gran artista. Una obra de arte, que es completada de modo artístico, no puede ser superada nunca. Homero no fue superado por Dante y éste tampoco por Shakespeare. Pero la ciencia celeste de Aristóteles fue superada, en los hechos, por la de Kepler, Galileo y Newton, tanto como Newton fue supe-

rado por Einstein. Quien ha logrado algo en una ciencia sabe que su trabajo, a los diez o cien años, quedará obsoleto. Ése es precisamente el «sentido» del trabajo científico: que cada respuesta crea nuevas preguntas, que quiere ser superado en el andar y en el progreso del saber. Podemos, dice Weber, trabajar de modo no científico, sin esperar que otros en el futuro irán más lejos que nosotros. Ese progreso y arrebató de la ciencia se extiende, en principio, hasta el infinito, esto es, hasta lo que no tiene fin, hasta lo que es nunca completable. Con ello surge ya la pregunta por el sentido de la ciencia como vocación. Porque ¿por qué debería ejercerse algo y abocarse a una empresa que no tiene ninguna perspectiva de ser completada? ¿Para qué, con qué fin, una empresa tan sin fin? Es cierto: para fines prácticos delimitados (vivir mejor, alimentarse mejor, alcanzar una más larga duración de la vida, mayor bienestar, etcétera), pero el que toma la ciencia como vocación piensa que ésta es en sí misma plena de sentido y de valor. Desde Aristóteles se nos ha asegurado siempre que el verdadero querer saber debe ser cuidado, no en pos de un beneficio práctico, sino por el puro saber mismo y que allí encontraría su más alto sentido.

Para dar una respuesta a la pregunta de «para qué la ciencia», Weber parte en primer lugar del progreso científico, esto es, de aquello que precisamente hace a su sentido cuestionable. El progreso científico caracteriza, si bien no a la totalidad de la ciencia, sí a la fracción más importante de un proceso de racionalización bajo el cual estamos sometidos desde hace siglos, y frente al que tantos intelectuales toman posición «de modo inusitadamente negativo». ¿Qué significa esa racionalización de la completa vida pública a través de la ciencia y la técnica científica? ¿Sabemos de las condiciones bajo las cuales hoy existimos más que, por ejemplo, un bosquimano de África? De ningún modo. El primitivo conoce sus instrumentos y su medio ambiente incomparablemente más que noso-

tros, que en general no tenemos ni idea de cómo se construye un avión y se pone en movimiento, cómo hacer una llamada telefónica a Nueva York y poder escuchar un concierto de Londres, o cómo fabricar un billete de cien marcos para poder comprar algo con él. La racionalización no significa entonces un creciente conocimiento general de las condiciones de vida, sino el saber o la creencia de que si sólo se *quisiera* se *podría* saber en cualquier momento; porque en principio no hay poderes secretos e incalculables que pudieran entrometerse. Más aún, significa que en principio todas las cosas *se pueden controlar a través del cálculo*. El lema de la ciencia de la temprana modernidad es la frase de Bacon: saber es poder. La racionalización científica, más precisamente el actuar racional de acuerdo con fines, significa, empero, el *desencantamiento del mundo*.

Weber continúa preguntando: ¿tiene ese proceso de la racionalización creciente, que avanzó en nuestra cultura occidental durante siglos, que moviliza a la ciencia, algún sentido que trascienda al técnico-práctico? Él hace alusión al viejo Tólstoi, que dijo «no»<sup>5</sup> a esa civilización completamente moderna, científico-técnica, y por una razón muy atinada. Él se preguntó si dentro de una civilización que funciona así la muerte sería una aparición plena de sentido. Para el hombre de una civilización, en sus principios amante y creyente en el progreso, no lo es, porque la vida, en verdad, no debería tener, de acuerdo con el progreso sin fin, ningún fin. Cualquier campesino de la vieja época moría viejo y satisfecho de la vida, porque su vida lo había provisto, al final de sus días, con lo que podía ofrecerle. Para el hombre de una civilización en insaciable progreso, por el contrario, la muerte es una interrupción anticipada y una circunstancia contraria a la lógica. Puede estar extenuado de la vida, pero no satisfecho, porque él existe continuamente en la mira de un futuro todavía no pleno. El progreso, siempre avanzado, estampa a la muerte

definitiva con la falta de sentido. La salida más simple para este dilema es que se proyecte la vida incompleta en la próxima generación y se consuele con esto, con que será mejor y con que los niños resolverán los problemas de los padres. ¡Pero no lo hacen! Ellos deben consolarse, otra vez, con *sus* niños. Nos vemos retrotraídos, entonces, a la pregunta de si el progreso científico y social, en el dominio de la naturaleza y en la organización de la sociedad humana, tiene un sentido más allá de lo técnico que justifique a la ciencia como vocación.

Inmensa es la diferencia entre entonces y ahora en la respuesta a esa pregunta, porque la representación de lo que es saber verdadero y para qué puede servir ha cambiado radicalmente. Weber dio al respecto las siguientes referencias: Platón cuenta en el libro séptimo de la *Politeia* cómo los hombres están sentados, encadenados en una caverna, y sólo ven las sombras de las figuras que, tras sus espaldas, son reflejadas por una luz escondida en la pared de enfrente. Hasta que uno de los encadenados logra liberarse y salir de la caverna. Él ve por primera vez la fuente originaria de toda otra luz, en la cual las cosas aparecen así, como en verdad son. Ve la luz del sol, la verdad inocultable del ser. El liberado de las cadenas y de la caverna es el sabio verdadero, que ha ascendido desde la mirada de meras figuras de sombras a su figura original. Ciencia verdadera es, para los griegos, el camino al *verdadero ser*, sobre todo también a la verdadera política, esto es, a la real constitución justa de la vida común en una comunidad pública. Y el ser *verdadero* es, a la vez, el ser *bueno y bello*, porque no puede haber un ser bueno y un ser bello sin una comprensión verdadera de lo que hace a algo ser bueno y bello.

En el Renacimiento la ciencia recorrió otro camino nuevo para saber lo que es: el *experimento racional*, una escenificación artificial que proyecta inventivamente a la naturaleza como una obra de arte según determinadas expectativas, que se de-

ben probar. Los adelantados fueron los grandes experimentadores en el campo del arte: Leonardo sobre todo, luego los teóricos de la música del siglo XVI y los experimentadores de las ciencias naturales. «Ciencia» significaba para ellos el *camino al arte verdadero y con ello a la vez a la naturaleza verdadera*, porque también la naturaleza hace manifiestos sus secretos sólo a través del arte técnico, a través de experimentos preparados con plena artificialidad.

Pero para los fundadores de la astronomía, la física y la fisiología de la modernidad, la ciencia natural no sólo era el camino hacia la verdadera naturaleza, sino también, a la vez, el *camino hacia Dios*. Copérnico, Kepler, Galileo, Newton, todos ellos estaban convencidos de que Dios había concebido el mundo de forma matemática y que conocían a Dios cuando leían en el «libro» de la naturaleza, como se dijo en analogía con el libro de la Biblia. El biólogo Swammerdam explicó triunfante: «Yo les traigo aquí la prueba de la providencia de Dios en la anatomía de un piojo», de tan obvio que era, aun hasta la crítica de Kant de la prueba de Dios físico-teleológica, que la ciencia de la naturaleza era un camino hacia Dios. ¿Quién cree todavía hoy que la ciencia es un camino al verdadero ser o a Dios, que la astronomía y la biología o la química nos iluminan sobre el sentido del mundo? La ciencia no sólo no enseña nada sobre el sentido del mundo; más que eso, hace temblar la creencia de que algo así existe. Lo que ya Kant había temido, que la nueva concepción mecánica del mundo podría volverse una «ciencia del mundo pagana» y sus portavoces, apologetas del ateísmo, eso hace tiempo que se volvió un hecho reconocido. Que la ciencia como ciencia no tiene Dios y es un poder ajeno a Dios, dice Max Weber, sobre eso no dudaría nadie hoy, excepto algunos «niños grandes», que a menudo son científicos naturales. Pero también la última respuesta, con la que se creía poder justificar el progreso de la ciencia como pleno de sentido, es decir que ella, cuando ya no

un camino a Dios, sí sería el camino a la *felicidad* de la sociedad humana, fracasó. Weber no profundiza más en ello, porque *esa* creencia puede ser dejada completamente de lado después de la crítica destructora de Nietzsche a aquellos «últimos hombres», que «inventaron la felicidad».

Cuando todos esos sentidos anteriores de la ciencia, como camino al verdadero ser, al arte y la naturaleza verdaderos, a Dios y por último a la felicidad social son ilusiones pasadas, entonces se debe preguntar «en qué sentido la ciencia no da ninguna respuesta y si no podría servirle de algo a aquel que postula correctamente la pregunta»: ¿Cuán importante es lo que surge del trabajo científico, en el sentido de digno de ser conocido? ¿Cómo debería poder decidir la empresa fáctica de la ciencia si tal saber es digno de ser conocido? Si, por ejemplo, las leyes del movimiento de los cuerpos celestes son dignas de ser conocidas, no es deducible *de facto* de la física, y la presuposición obvia de la ciencia médica respecto a que se debe conservar la vida humana lo más posible bajo todas las circunstancias, es por lo menos cuestionable. Todas las ciencias naturales sólo nos dan respuesta a la pregunta de qué debemos hacer nosotros *cuando* queremos dominar técnicamente la vida —pero si debemos y queremos hacerlo, y si eso tiene en última instancia un sentido, lo dejan sin decidir o lo presuponen a sus fines—. Lo mismo vale para las así llamadas ciencias del espíritu históricas: enseñan a entender determinadas producciones políticas y sociales, artísticas y literarias, pero no dan una respuesta a la pregunta de si son dignas de existir. En tanto la ciencia de la cultura moderna presupone que debe haber «cultura», no da pruebas de que esa, su presuposición, está sobreentendida. Las religiones del rechazo del mundo, ampliamente difundidas, discuten una presuposición como ésa y Weber ha dedicado a la sociología del rechazo del mundo religioso un significativo apartado. Él mide las posibilidades de una conducción de la vida «interna al mundo» con las



trascendentes, religiosas, aun cuando analiza sociológicamente sus efectos sobre la vida cotidiana. Ninguna historia de la religión y de la Iglesia puede, sin embargo, decidir si debe haber religión e Iglesia. Si debe haber ésta o aquella disciplina científica, si debe haber ciencia sin más, sobre eso no puede decidir naturalmente la ciencia, sino sólo el hombre, en tanto esté a favor o en contra de ella. Pero cuando se decide hoy en día *por una ciencia* como profesión y con ello se cree en la profesión [*Beruf*] de la ciencia, entonces ya se ha decidido también contra la magia y la mitología, contra la creencia en los milagros y en la revelación. También el historiador científico del arte se contradiría a sí mismo si no se esforzara por hacer entendible el origen de la Iglesia cristiana de forma empírica-histórica, como una institución entre otras. Por supuesto, un cristiano creyente pensará sobre el surgimiento del cristianismo de otra manera que un historiador libre de prejuicios dogmáticos, pero él no puede ser historiador *como fiel cristiano*. Sí puede ser creyente y, además, un especialista científico. Si quisiera explicar el origen del cristianismo de modo sobrenatural, por una intervención de Dios en la historia de la humanidad, no se podría discutir con él científicamente. Empero, sí se puede discutir científicamente con un marxista que postula la tesis de que determinadas relaciones sociales y económicas condicionan también el surgimiento de religiones, así como, inversamente, Weber ha mostrado que determinadas convicciones y expectativas religiosas pueden contribuir a determinar la forma de ordenar la economía.

La tesis de Weber de la diferencia radical entre ciencia objetiva y valoración subjetiva, entre conocimiento de hechos válido universalmente y tomas de posición personales (de tipo político, social, moral y religioso), no válidas para otros –tesis sin compromisos y formulada con apasionada insistencia en tratados sobre el sentido de la «libertad valorativa» en las ciencias sociales–, había sido ya fuertemente combatida durante su

vida, porque incide en un punto sensible en nuestra relación con la ciencia y con el mundo determinado por ella. La controversia no está de ningún modo resuelta. Se continúa, especialmente en Inglaterra y Estados Unidos, bajo el título: *facts and value* o *facts and decision*; mientras que los opositores a esta distinción opinan que sería fácil dejar de lado las dos clases de *facts* y *value*, de acuerdo con el Derecho natural, o la dialéctica marxista, o la hermenéutica, y decidir racionalmente, según el caso.<sup>4</sup> Tanto los opositores como los partidarios de la bifurcación entre conocimiento y valoración malentienden el motivo central que porta en Weber la diferencia, esto es: la comprensión de que *nosotros* vivimos *hoy* en un mundo que está cosificado a través de la técnica científica y que, por otro lado, la racionalidad objetivada de la ciencia nos ha liberado de la sujeción a normas de tipo moral y religioso, válidas universalmente. La ciencia es, por la fuerza de su progreso continuo, un poder que destroza la autoridad de la tradición. Nuestras valoraciones últimas no pueden, por eso, ni apoyarse sobre la tradición ni fundamentarse científicamente; son, para bien o para mal, cuestión de la decisión personal. ¿Cómo debería, por ejemplo, decidirse científicamente si –como afirma Husserl– el *ethos* de la fundamentación de todo y de cada cosa por la razón científica, que apareció entre los griegos y que caracteriza, a continuación, a lo humano europeo, porta en sí una «idea absoluta», de tal modo que la europeización también de todos los demás hombres «anuncia el gobierno de un sentido absoluto», o si ese *ethos* de la razón es solamente un tipo antropológico entre otras posibilidades culturales, por ejemplo, de China y de India, que no conocen por sí una ciencia europea? Weber renuncia a comparar el valor de culturas diferentes de modo comparativo-distintivo, como ya en el «prefacio» a los *Ensayos sobre sociología de la religión* aclaró, lacónico. El motivo para esa reserva no reside empero en el relativismo de la conciencia histórica, sino en que Weber llega a la comprensión filosófica

de que, frente al «andar de los destinos humanos», se haría bien en guardar para sí sus «pequeños comentarios personales», «como se hace también al mirar el mar y la montaña». Eso vale también para el destino de la racionalización del mundo por la ciencia, al que Weber ni afirma ciegamente, ni niega como alienación.

Otro ejemplo, interno a Europa, de la infundamentabilidad científica de tomas de posición últimas es la pregunta: ¿cómo debería poder demostrarse como verdaderas y correctas, de forma universalmente válida, las exigencias del sermón de la montaña o, por el contrario, también refutarlas? Dentro del Occidente convertido en cristiano se debe elegir también entre por un lado el *ethos* de la dignidad y la consideración de sí interna al mundo, humana, que nos dice que uno debe sobreponerse al mal, y por el otro, el *ethos* completamente diferente, trascendente, que exige lo contrario, porque Dios es el amor y el único juez sobre los hombres.<sup>5</sup> El *ethos* cristiano originario, que vive en la espera del fin de este mundo, es inconciliable con la ciencia y la técnica emancipadas de toda religión, que sirven al dominio del mundo. Que a pesar de esa emancipación de la ciencia ese *ethos* determina también sus conocimientos, y que incluso fundamentales valoraciones de tipo moral o cuasirreligioso están en la base como presuposiciones, precisamente eso quiso mostrar la exigencia de Max Weber de una ciencia *libre* de valores. Ésta debía volverse libre para una valoración consciente, decidida y consecuente de sí misma, en lugar de esconderse bajo el paraguas del conocimiento científico, ella misma y los otros. La demanda de libertad valorativa del juicio científico no significa un retroceso a la pura científicidad, sino que quiere tomar en cuenta, precisamente, los patrones *externos* a la ciencia del juicio científico. Lo que Weber exige no es una extirpación de las «ideas de valor» normadoras, sino su concreción, como precondition de una toma de distancia posible

respecto a ellas. Una línea *delgada como un cabello* separa a la ciencia de la creencia, y en realidad el juicio científico no es *separable* del juicio valorativo, sino que ambos sólo se deben *diferenciar*. Lo que puede y debe suceder con el fin de la «objetividad» científica es el claro y consciente hacer notar y el tomar-en-cuenta de aquello que es científicamente indemostrable, aunque sea científicamente relevante. La así llamada objetividad —y Weber no habla de ella de otro modo que de una así llamada, entre comillas— «reposa sobre y sólo sobre el hecho de que la realidad dada es ordenada según categorías, las cuales, en un sentido específico, son *subjetivas*, esto es, presentan la *precondición* de nuestro conocimiento y están ligadas a la precondition del *valor* de aquella verdad que sólo nos puede dar el saber de la experiencia». Pero acerca de que las normas e ideales vinculantes no son fundatables en modo absoluto científicamente y que con ello no hay ninguna «receta» para la praxis, de esta afirmación básica de Weber no se sigue de ninguna manera «que los juicios de valor *eludiran* la discusión científica, porque en última instancia [...] tienen orígenes «subjetivos». [...] La crítica no se detiene frente a los juicios de valor. La pregunta es, más bien, ¿qué significa y qué persigue la crítica científica de los ideales y juicios de valor?». Y así concierne a Weber, sobre todo a través de la crítica científica y la autorreflexión, el deducir del entendimiento a las «ideas» *como tales*, por las cuales, «en parte en verdad y en parte supuestamente, se pelea y se combate». Weber caracteriza ese desvelamiento de las ideas de valor y de los ideales rectores de las investigaciones científicas, a ese desvelamiento de lo «en última instancia querido», como *filosofía* social. Lo último que la reflexión científica sobre eso puede rendir es «traer a la *conciencia* los últimos *patrones* que se manifiestan en el juicio de valor concreto», y así liberarlos para una *clara* discusión y contraposición sobre sí mismos. La autorreflexión científica, que deja tras de sí la positi-

vidad ingenua de la disciplina científica, no indica qué es lo que se «debe», sino qué se *puede* consecuentemente, con unos medios dados y en orden a un fin presupuesto; y nos permite sobre todo *saber* qué es lo que verdaderamente se *quiere*. La subjetividad presupuesta por Weber de nuestros patrones de valor últimos y de la falta de «normas» universales vinculantes no pertenece, sin embargo, a la esencia universal *de la* ciencia, sino que ese déficit surge de la forma propia de aquella época cultural, cuyo destino es haber comido «del árbol del conocimiento», haber sabido que *nosotros* «debemos crear, por nosotros mismos», el «sentido» del acontecer del mundo, «en lugar del deber ser». «Sólo un sincretismo optimista [...] puede o bien engañarse teóricamente a sí mismo sobre la seriedad de la situación actual, o eludir sus consecuencias prácticas» (D.C., p. 154). Si no obstante hubiera todavía «grandes comunidades» religiosas y «profetas», entonces podría haber también «valores» de validez universal. Pero como nosotros ya no vivimos como miembros de una comunidad religiosa, sólo hay una lucha entre las muchas posiciones y puntos de vista posibles.<sup>6</sup>

Por tanto, la creencia en normas objetivas y en su fundamentabilidad científica es lo que Weber combate con los medios de la reflexión científica. Su desvelamiento minucioso de lo «en última instancia querido», de las ideas de valor normadoras de la investigación científica tiene no sólo el objetivo de comprobar su efectiva presuposición, para después permitirse reposar sobre ellas, sino el sentido, mucho más determinado, de su «desencantamiento» por medio de la burla. El fin real y positivo de sus tratados científico-teoréticos es la *radical deconstrucción de las «ilusiones»*. Los dos tratados ejemplares sobre Roscher y Knies significan una destrucción metódica de determinados prejuicios y juicios de valor, específicamente de aquellos que obstaculizan la «liberalidad científica», en tanto contradicen el hecho histórico-humano de que «hoy» es

«religiosa cotidianeidad» que la ciencia —dicho con Nietzsche— sea un «ateísmo científico». De la conciencia de esa situación especial, «después de que, durante un siglo, la orientación supuestamente excluyente según el *pathos* de la ética cristiana hubiera cerrado los ojos para ello», surgen, en última instancia, las disquisiciones «metodológicas» de Weber. Éstas parten de la comprensión para, con interna consecuencia, terminar en el cuestionamiento no sólo de la *ciencia* y de la *cultura* modernas, sino en el de nuestra *orientación presente en la vida en general*. Son todo lo contrario de una marcha en el vacío de reflexiones metodológicas. «Todo trabajo científico-cultural, en una época de especialización, contemplará —después de que a través del planteamiento específico de problemas esté enfocado, de una vez, a un material específico y se haya creado sus propios principios metodológicos— la reformulación de ese material como fin en sí, sin controlar continuamente el valor del conocimiento de los hechos singulares según las ideas de valor últimas, sin ser consciente de su anclaje en esas ideas de valor en general. Y está bien así. Pero en algún momento cualquiera el color cambia: el significado del punto de vista valorado irreflexivamente se vuelve inseguro, el camino se pierde en el alba. La luz de los grandes problemas culturales se ha explayado más.» Entonces, la ciencia se dispone también a poner a prueba su posición y su aparato conceptual.

En los tratados sobre Roscher y Knies, Weber ha llevado a cabo, hasta en lo más singular, la demostración y el desencantamiento de los patrones últimos del juicio científico, ya sin fundamento. Las contradicciones curiosas que él señala en los trabajos de Roscher se refieren a una relación oscura entre *concepto* y *realidad*; y eso significa, en última instancia: a una relación oscura del *hombre cognoscente frente a la realidad de nuestro mundo presente*. En los análisis de Roscher sobre el acontecer histórico se conserva, en todo lugar, un «fondo» inaclorado, y



específicamente uno que Roscher no *quiere* de ningún modo aclarar, aunque sea exactamente ese resto el que produce, en él, la articulación del todo. Ese fondo que penetra en todos lados es nombrado por Roscher, ya sea de modo moderno y biológico como «fuerza de vida», o como «pensamiento de Dios» y «decretos sobrehumanos». Una indeterminada *creencia en la predicción* fundamenta con ello, en última instancia, el carácter «emanatista» de sus argumentaciones lógicas, aun cuando prudentemente evita, en la formulación, una apelación directa al orden de Dios. Roscher no deduce hegelianamente la realidad de las «ideas», pero tampoco reduce el conocimiento de la realidad a lo humano y «empíricamente» comprobable. También en la vida científica un impulso divino «más alto» debe limitar el propio beneficio terrenal y ese presupuesto interviene de modo decisivo hasta en la estructura lógica de su «economía estatal». Así, en el método de Roscher se mantiene una estructura inconsecuente. Su método está plagado de contradicciones, como lo es siempre la unidad de una investigación «científicamente liberada» con un «punto de vista religioso». Roscher establece menos un contrapunto de Hegel que un *retroceso* a una interpretación cuasirreligiosa de la historia.

También en el caso de Knies Weber aclara, de forma similar al análisis crítico de Roscher, sobre qué bases filosóficas principales reposa su concepto de libertad y qué consecuencias tiene esto para su metodología de la ciencia económica. Como Roscher, también Knies choca, en todo lugar, con un «fondo oscuro», con algo así como una fuerza de vida unificada, que sería el último agente en el acontecer histórico. Los individuos y los pueblos son presupuestos de modo sustancial-*metafísico*, «en el espíritu del romanticismo». Knies está todavía también bajo la influencia del epígono de la metafísica histórica hegeliana, desviada hacia lo antropológico-biológico. Tampoco él es capaz de aclarar con liberalidad científi-

ca la relación entre «concepto y realidad». Lo que él no «consigue», su fracaso, aquí tampoco se apoya en una falta de agudeza lógica, sino en un conservado resto de una toma de posición metafísica frente a la realidad. Lo que Weber quiere demostrar es que Knies es *científicamente oscuro*, mientras y en tanto que él no piensa de modo decidido *desde este lado del mundo*. El abandono radical de Weber de la conceptualización aún en parte metafísica y teológica de Roscher y Knies no significa una mera transformación del «aparato conceptual» lógico, sino una transformación del *método* y del concepto patrón de la *realidad misma*, la cual, a través de ese método y en aquellos conceptos, llega a presentarse así y no de otro modo. Una con la *realidad*, vuelta completamente terrenal y *objetivamente* sin sentido, la conceptualización «emanatista» se transforma también en una *construcción típica-ideal*, y desaparecen todas las definiciones «sustanciales» de la «formación» social.<sup>7</sup> La construcción típica-ideal sirve a la delimitación del concepto científico respecto a la realidad histórica, a la que él debe entender, pero que no se diluye en nuestros conceptos, porque no se expresa a sí misma. Esa construcción reposa sobre el conocimiento del estado de las cosas histórico, sobre la comprensión de que todas las así llamadas «formaciones» de la historia de la cultura no son espíritu objetivo, metafísico, sino escenificaciones del hombre creador de cultura sin un «sentido» propio, objetivo. Debería decirse, pensándolo hasta al final, que la construcción típica-ideal reposa sobre la hipótesis de que la realidad misma, producida a través de la ciencia técnica, ya es una abstracción y construcción real. Sólo por eso pudo decir Weber, en una carta de 1917, que para él las formas de Estado serían técnicas, tanto como cualquier otra maquinaria, y que por ello él podría estar *contra* el Parlamento y *a favor* del monarca (si éste no fuera un «vanidoso diletante» como Guillermo II, sino un político idóneo).

El carácter técnico-constructivo o, como también se le ha llamado, el carácter «nominalista» de los conceptos metodológicos fundamentales de Weber y su completa forma de cientificidad es una expresión consecuente de una posición completamente determinada del hombre respecto a la realidad. Y lo que le interesa a Weber, en cada caso serio, es la «toma de posición»; aunque estaba convencido, por una larga experiencia, «de que *sólo* por medio de la puesta a prueba de las supuestamente «últimas» tomas de posición propias en relación con problemas *muy concretas* y agudizados al máximo», se volvería claro, para el singular, su propio querer real. Por el contrario, del mero hablar sobre las opiniones últimas no surgiría nada más que «tonterías». La «construcción» típica-ideal está fundada en la toma de posición de un hombre específico, «sin ilusiones», que se posiciona en un mundo vuelto objetivamente sin sentido y austero, un hombre que ha sido retrotraído a sí mismo y que está urgido a producir el sentido objetivo y la articulación de sentido, esto es, a producir antes que nada, como lo «suyo», la relación con la realidad, y a «crear» el sentido, práctica y teóricamente. La «cultura», define Weber, «es un apartado definido, pensado con sentido y significado desde el lugar del *hombre*, dentro de la infinitud sin sentido del acontecer del mundo».⁸ Nos topamos justamente con la misma toma de posición en Dilthey, cuando dice: «Nosotros no transportamos ningún sentido desde el mundo a la vida. Estamos abiertos a la posibilidad de que sentido y significado surjan justo en el hombre y en su historia». Ambas oraciones implican: cosmos y *physis* son sin *logos*, porque el mundo de la naturaleza no es un producto del hombre dotado de razón; mientras que, por el contrario, toda cultura es algo hecho por hombres para hombres, y por ello un artificio que es pleno de significado solamente para nosotros. Bajo esa presuposición de la convertibilidad del *verum* y el *factum*, elevada por primera vez por Vico a principio de las ciencias históricas, es que

entonces ya no pueden ser más vistos e interpretados, consecuentemente, los Estados, las Iglesias, los partidos, las uniones y las sectas como sustancias, con los más profundos trasfondos —pero no porque eso sería no científico, sino porque una concepción así estaría atrapada en prejuicios *trascendentales* y el mundo en el que *nosotros* estamos «puestos» ya no legítima *tales* prejuicios—. Así, por ejemplo, la definición ejemplar de Weber del Estado a partir de la posibilidad de que «determinadas formas del *hacer social* (específicamente de hombres singulares) se produzcan», es comprensible solamente —completamente comprensible— a partir de que a ella subyace *de facto*, como modelo, una «realidad» estatal muy *determinada*, esto es, el *Estado moderno* en el que estamos ubicados en tanto él mismo, de alguna forma, es un «instituto» racional, una «fábrica» [*Betrieb*] —dicho con Hegel: el «Estado del entendimiento» de la sociedad burguesa; dicho con Marx: una «universalidad abstracta» *sobre* los individuos.

La presuposición última de las definiciones de Weber sobre las formaciones sociales es que sólo el hombre singular, fijado sobre sí mismo, es ciertamente real y con derecho a la existencia, tras que a las «objetividades» de cualquier tipo, a causa de su desencantamiento por medio de la racionalización, no se les atribuye ya un significado *autónomo*, sustancial. Si, por el contrario, el Estado todavía fuera realmente una comunidad y el hombre, *como tal*, un miembro de la ciudad y del Estado, y no en primera instancia una persona privada que es responsable por sí misma, entonces sí tendría sentido interpretar también al Estado *mismo* sustancial y «universalmente», y no según las posibilidades de su «existencia». Aquí también se exterioriza la liberalidad científica de Weber, como un no-estar-atrapado en prejuicios *trascendentes*. A esos prejuicios «trascendentes», en un sentido amplio, que cruzan el sobrio día a día de un mundo desencantado, pertenece también la creencia en el «desarrollo» y en el

«progreso» *objetivos*. Esa creencia se postula como necesaria «cuando surge la necesidad» de otorgar «al acontecer del destino de la humanidad, vaciado religiosamente, un “sentido” *terrenal y no obstante objetivo*». Esta necesidad es, sin embargo, según Weber, una inconsecuencia frente a lo terreno. En su «luz» se pone ahora la «realidad», y el hilo conductor para la *interpretación* de ese mundo, ya despojado, es el proceso de *racionalización* a través del cual él se desencantó y se opacó.

Pero para poder contemplar ese «destino de la época» en su perfil más serio se debe reconocer la «cotidianeidad religiosa», esto es, el hecho de que nuestro mundo cotidiano es no religioso. Traducido al lenguaje de Nietzsche: Weber piensa sobre la base de la ciencia como «ateísmo científico» y sobre la base del ateísmo como la única forma de pensar que es hoy honrada. Nietzsche llamaba a esa honradez, en la que se prohíbe la creencia en Dios y en la providencia divina en la naturaleza y la historia, nuestra «última virtud». A ello corresponde la demanda de Weber de una rectitud intelectual incondicionada, aunque él no participe en una lucha contra el cristianismo. Querer connotar de su presentación simpatética de los profetas paganos del Viejo Testamento y de la ética puritana que él tenía una «credulidad escondida» o que habría sido un *Homo religiosus*, es absurdo. Él se describe a sí mismo como «absolutamente desafinado para la religión» y reconoce, en una carta de 1918, en relación con la creencia política en un futuro mejor, socialista, que él no compartía esa creencia y que también en ese sentido podía vivir «incrédulamente». En una carta a Vossler discutió también que la necesidad enseñase a rezar, mientras que simultáneamente admitía que a menudo es cierto —«para la dignidad humana demasiado a menudo»—. Mucho más relevante para nuestra comprensión de su actitud ante el ateísmo presente es una declaración con motivo del suicidio de un familiar: «Nosotros estamos profundamente conmovidos por el fin de esta vida. Siempre [...] que

O. no aparecía un largo tiempo, temíamos no volverlo a ver. Lo *temíamos*, no a causa de su responsabilidad, sino de la nuestra. Siempre consideré un error de nuestra moral cotidiana, ignorante de la vida, el que ella, en oposición al mucho más libre y grandioso modo de percepción de la Antigüedad, quiera estampar a la vida terrena como un bien al cual el hombre nunca está autorizado a renunciar, ni tampoco cuando su progresión pierde todo *sentido* espiritual». Y cuando pocas semanas antes de su propia muerte una hermana de Weber se quitó la vida, escribió, en el mismo sentido: «Su actuar se me aparece siempre, del modo más seguro, como el *único* con derecho. Y bello. ¿Quién quiere hablar entonces de obligaciones?». Y agregó: «Si nuestros oficiales hubieran tenido tanta dignidad, como los chinos y japoneses, de en lugar de redactar recordatorios de guerra extraer las consecuencias que obtiene un hombre auténtico, cuando la vida lo ha condenado a *perder* un juego importante, la impresión sería otra».

La voluntad de Weber, de incondicionada veracidad, tiene como presuposición el discernimiento de que *nosotros* no estamos en la verdad cuando la verdad implica algo así como verdades de fe, en sentido cristiano o incluso griego —porque también para Platón lo verdadero era idéntico con lo bueno y éste con lo bello—. Aun para Kant lo bello era un símbolo de lo moralmente bueno. Contra lo cual afirma Weber: «Sabemos hoy, de nuevo, que algo, cualquier cosa, puede ser sagrado no sólo a pesar de que no es bello, sino *porque y en tanto* no es bello —en el capítulo 53 del libro de Isaías [...] puede usted encontrar las pruebas de ello—, y que algo puede ser bello no sólo a pesar de que no es bueno, sino en tanto no es bueno. Lo sabemos desde Nietzsche de nuevo, y antes de él lo encuentra usted prefigurado en las *fleurs du mal*, como llamó Baudelaire a su tomo de poesía.<sup>9</sup> Una sabiduría cotidiana es que algo puede ser verdadero, aunque y en tanto no es bello, ni sagrado, ni bueno».



Pero si la ciencia, como es ejercida hoy y como debe ser practicada para mantener la vida y el avance de la civilización técnica que se apoya en ella, no es ni un camino a la verdad del ser, ni un camino al arte y la naturaleza verdaderos, ni a Dios, ni a la felicidad terrenal siquiera, y si algo puede ser verdadero, aunque no sea ni sagrado, ni bueno, ni bello, entonces se debe preguntar qué trae la ciencia de positivo para la vida personal. Primero, está claro que conocimientos necesarios para la administración y dominio racional del medio ambiente y del mundo compartido. Más allá, trae escolarización en el pensamiento metódico y, por último —y esto es lo más importante—, aporta *claridad* en el sentido de una consecuencia clara. Esto es, ella [la ciencia] nos puede aclarar que si se quiere tomar, junto con ella, la posición última, y proponerse los últimos fines, otra vez junto con ella [la ciencia], se debe utilizar de acuerdo con la experiencia, claro que a ella y a los medios para alcanzar esos fines. Bajo ciertas circunstancias se estará obligado a abandonar el fin, justamente cuando los medios para él no sean moralmente legítimos; salvo que se crea que un fin más grande santifica a los medios aun más condenables. Todas ellas son preguntas con las cuales se topa también cualquier técnico, sólo que para él el fin está fijo de antemano. Éste no es el caso cuando se trata de las preguntas *últimas*, y así Weber llega a hablar del rendimiento último de la ciencia y de sus límites. Pero el «fundamental estado de las cosas» —el que también está en la base de esa limitada tarea de la ciencia de otorgarnos claridad sobre las presuposiciones últimas, los medios más adecuados y las consecuencias probables de determinados fines presupuestos—, es que la vida humana, mientras sea entendida «por sí misma», esto es, sin referencia a la «trascendencia», debe elegir y decidir entre las concepciones de vida *posibles* —por ejemplo, a favor o en contra de la ciencia y, con ello, contra o a favor de la religión—. No se puede simplemente despreocuparse de la ciencia, por-

que impregna nuestra completa vida, externa e interna. Pero tampoco se puede correr tras el progreso de la ciencia, si quiere conservar aún algún resto de un planteamiento de principios de la cuestión.

Cuán poco se puede despreocupar uno del mundo moderno, impregnado por la ciencia, lo muestra Weber, por ejemplo, en la obra poética de Stefan George que, como objetivo, rechaza radicalmente todo lo actual. En una discusión de 1910, referida a una ponencia sobre técnica y cultura, Weber dice: «Yo creo que una lírica, como por ejemplo la de Stefan George, con una medida tal de reflexión sobre las últimas fortalezas del contenido de la forma puramente artística, inapropiables para el vértigo de la *técnica* [...], no podría ser alcanzada, sin embargo, [...] sin que el lírico haya permitido ser penetrado completamente por las impresiones de la gran ciudad moderna, que [...] confunden y parcelan su alma». Esa comprensión sociológica, en sí banal, de las condiciones sociales de una obra poética, de *cada* obra poética (Milton, por ejemplo, no podría haber escrito *El paraíso perdido* en el Londres del siglo XIX), dice más que el ataque impotente que la ponencia de Weber recibió del círculo de George, y que se reducía a postular una ciencia «orgánica», que no existe ni puede existir.

Que la ciencia es hoy una profesión ejercida según especialidades es un hecho ineludible de nuestra situación histórica, y su «estado de las cosas más decisivo» es, para Weber, que nosotros vivimos en una época «ajena a Dios». Esa comprobación cierra la pregunta weberiana de *La teología como ciencia*. Claro que hay también teólogos y dogmas más allá del cristianismo, pero no todas las religiones han desarrollado una teología tan sistemática como el cristianismo occidental, porque sólo él ha tomado en su seno el pensamiento griego y lo ha reelaborado hacia fines dogmáticos. La teología cristiana es una racionalización intelectual de certezas de fe religiosas y, como tal, una

ciencia con la presuposición específicamente no científica de que cabe creer en una revelación determinada, trascendental, como un suceso decisivo para la salvación. Esa presuposición fundamental reside también para la teología misma más allá de ella como ciencia. En cada teología «positiva» el creyente llega al punto de quiebre del *credo non quod sed quia absurdum est*. Él debe hacer un salto, para poder creer. La capacidad para ese «sacrificio del intelecto» —Weber lo llama un «logro de la virtud» religiosa— es «el signo decisivo del hombre religioso positivo». Sólo el más joven aporta generalmente tal sacrificio al profeta y a los creyentes de la Iglesia. Que algunos intelectuales modernos tengan la necesidad de erigir una «capilla en casa» y que se creen para ello un sustituto para sus almas vacías, Weber lo describe simplemente como «farsa y autoengaño». <sup>10</sup> No es un truco, pero sí tal vez un malentendido de sí mismos, cuando los jóvenes interpretan religiosamente su demanda de una nueva vida comunitaria, no burguesa. Weber pensaba aquí en el movimiento de la juventud alemana, que exigía una «vivencia». Él tenía una decidida comprensión —más allá de la amarga crítica de lo que consideraba falseado— de las necesidades de la joven generación después de la Primera Guerra Mundial y estaba dispuesto constantemente, durante la República de los Consejos de Múnich, a responder a estudiantes de la izquierda radical, como Ernst Toller, y de oponerse a estudiantes reaccionarios, sin tener en sí mismo la más mínima simpatía por la revolución literaria de 1918-1919. Estaba convencido de que el mundo estaba progresivamente desencantado por medio de la racionalización científica y la burocratización y que aquel algo que en otras épocas, sobre todo en el tiempo de los profetas judíos, conquistaba como un fuego devorador las grandes comunidades, hoy sólo late —si late— en los círculos más pequeños; ante todo, todavía existe en las sectas religiosas, que sociológicamente son el tipo originario de la asociación. En una discusión sobre una ponencia

de Troeltsch, Weber desarrolló la tesis de que Estados Unidos, al menos hasta el comienzo de nuestro siglo, era el país más religioso, porque no había ninguna Iglesia reconocida por el Estado, sino innumerables sectas. «Y la pertenencia a esas comunidades religiosas cuesta, en Estados Unidos, increíblemente mucho más que entre nosotros [...]. Busque usted un trabajador alemán que pague tanto por una comunidad eclesiástica cualquiera [...]. Precisamente porque allí el tipo religioso es, *de facto*, la secta, la religión es algo popular, y *porque* ese tipo de secta [...] es exclusivo, y como tal ofrece a sus fieles interior y exteriormente muy precisos privilegios, allí la pertenencia efectiva a comunidades religiosas es el lugar del universalismo. No es como en el cristianismo de nombre de Alemania, en donde una parte de los adinerados paga todos los impuestos eclesiásticos —para que «se conserve al pueblo la religión»— y está contenta, por lo demás, cuando ella, por su parte, no tiene que ver con la cosa, y sólo por eso no se excluye, es decir, porque tendría consecuencias incómodas para la promoción social y para todas las demás oportunidades sociales posibles.» Esto Weber lo dijo en 1910. La situación en la República Federal alemana no es hoy esencialmente otra. Y es eso lo que Weber concibe como el «destino de nuestra época» y del que se sigue todo lo demás: el desencantamiento del mundo por medio de la técnica científica, que es antes como ahora, y hoy más que nunca, el punto de vista patrón para lo que él quiere ver, para lo que sucede. No obstante, podría ser que, entre tanto, toda vez que la técnica científica produce progresivamente una propia forma de admiración y encanto, la generación más joven en éste nuestro tiempo se haya adaptado tanto que no conciba más lo que alguna vez tuvo que ser de otro modo y fue desencantado.

Weber culmina su ponencia con la frase: «A quien no pueda soportar con hombría este destino del tiempo, se le debe decir: vuelva callado, sin la reiterada queja pública, sino mo-

desta y simplemente, en los anchos y acogedores brazos abiertos de las viejas Iglesias. Ellas le solucionarán las cosas». Por el contrario, para aquellos que esperan con paciencia nuevos profetas, una moderada honradez intelectual impone comprobar que hoy la situación es la misma que la de aquella canción del sereno que, en el tiempo del exilio, bajo el oráculo de Jesaías (21) sonaba así: «Serenos, ¿cuán larga es todavía la noche?». El sereno dice: «La mañana vendrá, pero aún es de noche. Si le quieres preguntar a ella, ¡vuelve otra vez!». Aunque tampoco es precisa una perseverancia de esta índole hasta que rompa la nueva mañana, según la última palabra de Weber. Porque no se hace nada con desear y esperar, y sería mejor cumplir con la «exigencia del día». Ésta sería modesta y simple, «porque cada uno encuentra y obedece al demonio que sostiene el hilo *de su vida*».

Pienso que se entiende por sí mismo que «cada uno» de nosotros *no* es más, que tal vez ninguno de nosotros esté dotado de un tal mal espíritu, que en Weber era tan perceptible y que sólo distingue a los hombres excelsos, significativos.

Su posición fundamental, como se expresa con la claridad<sup>11</sup> que le es propia —de efecto cuasidemagógico—, en especial en la ponencia *La ciencia como vocación*, no pasó inadvertida entre sus contemporáneos, pero levantó críticas irritadas y furibundas. Cuando hoy se recuerdan, después de cuarenta y cinco años, las objeciones que se levantaron contra ella —en cuanto son de principios— se revelan como reacciones impotentes a lo que Weber conoció y reconoció —con un «no obstante»— como el «destino de nuestra época»: la racionalización progresiva de todas las relaciones de vida, de las públicas y de las más íntimas, privadas, a las que él creía todavía poder excluir. Él soportó sin ilusiones esa situación histórica. La oposición que experimentó por parte del círculo de Stefan George —no de George mismo, ni de Gundolf, a los que Weber admiraba al máximo—, surge de la pretensión ilu-

soria, por el contrario, de que el «poeta» sería capaz de revertir los poderes de la época y su necesidad hacia un «nuevo reino» que después no pocos de los admiradores de George, alrededor de 1933, confundieron con el Tercer Reich. En las cartas de los jóvenes de George se hablaba, entre ellos, de un «Estado» y se mentaba con ello una «Alemania secreta», cuyo dominador sin corona era Stefan George; mientras que Weber, como un marginado, vio claro que ese Estado secreto era una secta, con todas las características de la esencia y la falta de esencia de las sectas, comparable con las que se formaban alrededor de Rudolf Steiner y de otros profetas de ese tiempo, más pequeños que él. Lo único que Max Weber concedió a ese espíritu sectario esotérico era que lo admitía como un representante de los «poderes de época»,<sup>12</sup> pero precisamente uno que debía ser combatido. Incluso un observador tan independiente como Max Scheler, en un artículo de 1922, alabó la ponencia de Weber como un *document humain* significativo, y más allá, como el *documento más conmoviente de una entera época*, que sería «penosamente, la nuestra», pero opinó que se podría limitar el progreso de la ciencia a través de un «conocimiento de la salvación».<sup>13</sup> Otros contemporáneos, como Ernst Troeltsch, defendieron la ponencia de Weber de ataques inentendibles,<sup>14</sup> pero la encontraban también «algo atemorizante» y veían la posición política de Weber como una «solución desesperada». F. Meinecke testimonió que, dentro de los intelectuales de la generación más joven, Max Weber fue el único al que podría llamarse, «sin reservas, genial», pero también él se horrorizó del «viento helado» que fluye de su objetividad; mientras que Jaspers, por su parte, hizo filosóficamente confusa su falta de ilusiones, para convertirla en un «verdadero fracaso». Ninguno de ellos tuvo, como Weber, la «brutalidad entrenada de la mirada», que es la que permite penetrar en la realidad de la vida moderna, ni la capacidad de estar a su altura.



## Notas

1. Compárese, en referencia con esto, la discusión de Weber, diez años después, en la Unión para la política social en *Artículos completos sobre sociología y política social*, p. 410: «Habría conducido con gusto arriba, a la tribuna, a nuestros príncipes alemanes en el plenario del partido de Mannheim, y me gustaría mostrarles cómo se desarrollaba la asamblea abajo. Tuve la impresión de que los socialistas rusos, que se sentaron allí como espectadores, se llevarían las manos a la cabeza al mirar a ese partido, que ellos tienen por "revolucionario" [...], que endiosaron como el más poderoso fenómeno cultural de Alemania y como el portador de un futuro inmensamente revolucionario en el mundo entero. En ese partido sólo resalta, dominante, el perfil de cómodo propietario de fonda, la fisonomía pequeñoburguesa: ni una palabra de entusiasmo revolucionario, sino un mutilado debatir y razonar inconformista y quejoso, que no dice nada, en lugar de aquella energía catilinaria de la creencia, a la que estaban acostumbrados por sus asambleas. Yo creo que aquello que habría hecho esconder de miedo a ese partido [...], en aquellos príncipes, se les hubiera esfumado radicalmente, desde allí arriba».

2. *Cartas de juventud*, p. 227. La palabra «consecuencias» tiene en Weber un peso específico y un tono particular: se reúne con la racionalidad del hacer y pensar «orientado racionalmente a fines». Esto es, se debe saber, sobre todo, qué se quiere en realidad, y entonces, cuando se ha postulado un fin determinado, sujetarse a él y ser consciente de las presuposiciones y consecuencias de su elección y decisión, y tener en cuenta, al seguir, las consecuencias ineludibles de su fundamental presuposición. Actuar y pensar «consecuentemente» es idéntico para Weber respecto a la conducción racional de la vida y la «honradez intelectual». La pregunta de cómo es que se llegó sólo en Occidente a una *racionalidad específicamente occidental, consecuente*, en todas las esferas —en la economía y la sociedad, en el Derecho y el Estado, en el arte y la ciencia— y que porta el cálculo en todos los campos, se convirtió después en el hilo conductor de su investigación sociológica.

3. Véase al respecto mi libro *Historia del mundo y salvación*, 1953 (ahora en *Obras completas*, 3, Stuttgart, 1983, pp. 7 y ss.).

4. Véase al respecto Jürgen Habermas, *Teoría analítica de la ciencia y dialéctica. Un apéndice a la controversia entre Popper y Adorno*, en *Escritos de homenaje para Theodor Adorno*, 1963; *Dogmatismo, razón y decisión*, en *Teoría y praxis*, 1963. Leo Strauss ha llevado *ad absurdum* del modo más enfático, en *Natural Right and History*, por medio de agudos argumentos, la distinción de Weber entre valoración personal y conocimiento objetivo, para, por su lado, defender en nuestra conducta natural y cotidiana una valoración adecuada de los acontecimientos políticos y sociales. Porque sería absurdo querer afirmar que cada elección y decisión por ése o aquel valor último sería indiferente, porque no podría fundamentarse racionalmente. El único imperativo ético que surgiría de la consecuencia «nihilista» del relativismo histórico y existencial de Weber sería: *thou shalt have preferences*, da igual cuáles sean éstas preferencias. Pero ¿ha demostrado Weber, en realidad, lo que quería demostrar, esto es: que nuestras posibles tomas de posición últimas se asientan en una contraposición insolucionable y que no puede decidirse, según el caso, por medio de la razón humana? La prueba para la crítica de Strauss sería que él nos debería mostrar, por su parte, que por ejemplo la ética cristiana y la política, o no se contradicen, o sólo una de ambas es «verdadera», en tanto corresponde a la naturaleza humana. Strauss elude la respuesta a esa pregunta al delimitarse como *social scientist* a un entendimiento interno al mundo de la convivencia humana, y llama a ese entendimiento a-religioso *evidently legitimate*. Precisamente no lo es para Weber, que en ese aspecto piensa de modo más filosófico que Strauss, es decir, de modo más principista, en tanto él pone en cuestión no sólo a su ciencia especial, sino a toda ciencia, y con ello a nuestra completa orientación moderna en la vida. Pero cuando Strauss restringe la comprensión de Weber a la ciencia, hoy ejercida, del hombre moderno de nuestra época, y se excluye a sí mismo de ello, y no reconoce ese «destino de la época», entonces debería comprobarse la factibilidad de tal excepción en una ciencia que no pretende una transformación del mundo histórico en conceptos constructivos, y que, sin embargo, vuelve concepto científico *that wealth of meaning* que tiene en vista el entendimiento natural y el *common sense*, cuando hablan del «mundo social». Pero para eso Strauss debería presentar una investigación sistemática

comparable a la sociología weberiana, y no limitarse a la interpretación histórica de textos sustantivos de la historia de la filosofía política. Y justo ahí podría mostrarse también si la «riqueza en significado» reposa sobre una *intrinsic articulation* de la estructura social o, como Weber presupone, ésta es otorgada por el hombre, respectivamente, en distinta perspectiva. Compárese, sobre la crítica de Strauss a Weber, Raymond Aron, *Max Weber, Le savant et le politique*, 1959, pp. 31 y ss.

5. En un debate, Weber habla de la dificultad de encontrar un acceso a Dostoievski y a Tólstoi, porque su convencimiento completamente no europeo de la falta de valor de toda vida delineada racionalmente reposa sobre la seguridad cristiana primitiva de que sólo el amor sin medida al prójimo —esto es, lo que Weber llama, con Baudelaire, la *prostitución sagrada del alma*— abre la puerta a lo verdaderamente humano y divino.

6. En referencia a una afirmación de Heidegger sobre el discutir acerca de «valores», Carl Schmitt ha concluido recientemente de la tesis de Weber de la decisión propia a cada uno por ése o aquel valor último que esa «tiranía» de valores que se combaten entre sí, porque se excluyen, llevaría a un *bellum omnium contra omnes*, en comparación con el cual el temible estado de naturaleza de la filosofía del Estado de Thomas Hobbes sería un idilio. «Siempre son los valores los que avivan la lucha y mantienen viva la enemistad. Que los viejos dioses se hayan desencantado y se hayan convertido en meros valores válidos, hace cruel la lucha y, a los combatientes, desesperantemente tercos. Ésta es la pesadilla que la descripción de Max Weber deja tras de sí.»

Si alguien fue absolutamente libre de vanidad personal, de autoconformismo y de la consecuente «terquedad», ése fue Weber, que pudo ser justo con cualquiera que pensara diferente si estaba convencido de que también su contrincante tomaba sobre sí, con plena conciencia, la responsabilidad por las consecuencias de sus decisiones. Su relativismo era portado por un *ethos* decidido, que no permitía negociar con él. El decisionismo dictatorial de Schmitt encuentra su explicación, por el contrario, en lo que él desveló en Adam Müller como «ocasionalismo», esto es, como actuar según la oportunidad.

Sorprende que Schmitt, que en un escrito de 1917 sobre el «valor» del Estado representó un normativismo extremo, antes de propagar un decisionismo igualmente extremo, no tuvo nada más que decir sobre la posición política de Weber que estaría atrapada en la filosofía valorativa y que pertenecería a aquella postulación de valores generales un querer-imponerse en sus opiniones. Mientras que, por otro lado, los productos de la ciencia «libre de valores», y de la industria y la técnica que se sirven de ella, son «horrorosos» medios de destrucción y procesos de exterminio, sobre los que Schmitt, como consejero de Estado del Tercer Reich, según sabemos, no se irritó, porque sólo se trataba de imponerse por medio de una teoría de los valores racista y de estar decidido frente al «enemigo total», para salvar la forma propia del ser-ahí popular.

Schmitt descarta la filosofía valorativa que postula valores como una «filosofía concreta», fijada en un punto de posición, de vista y de ataque determinado. Si se intenta hacer concreta su polémica, entonces se debería verificar, por ejemplo, con el punto de vista de la postulación de valores o cristiana o política. Esa suposición es incluso más plausible si pensamos que Schmitt estaba originariamente más cercano al movimiento neocatólico y que tras el final del Tercer Reich publicó, para su justificación, «Ex captivitate salus», esto es, que estaba dispuesto de alguna forma a la salvación de su alma. Sería interesante saber cómo se posiciona él respecto al posible conflicto entre la ética política y cristiana sin, como Weber, tomar una posición y un punto de vista propios del juicio y la valoración. En *La política como vocación*, Weber dice: «Quien busca la salvación de su alma y el rescate de otras almas, no lo busca en el camino de la política, que tiene muchas otras tareas: aquellas que son resolubles sólo con violencia. El [...] demonio de la política vive con el Dios del amor, también con el Dios cristiano en su expresión de Iglesia, en una tensión interna que puede desatarse a cada momento en un conflicto sin mediación posible. Eso lo sabían los hombres incluso en los tiempos del dominio de la Iglesia. Una y otra vez recayó el interdicto [...] sobre Florencia, pero los ciudadanos luchaban contra el Estado eclesiástico. Y en relación con tales situaciones, Maquiavelo honró en un bello párrafo [...] a aquellos ciudadanos, para los cuales la grandeza de su ciudad estaba más alta que la salvación de

su alma». Weber tenía claro que la ética de la convicción cristiana y la ética de la responsabilidad propia de la política de poder no son absolutos contrarios y que precisamente el actor político, mientras siga teniendo una conciencia moral, puede estar de pie frente a paradojas éticas que no tienen solución racional. «Quien quiera ejercer la política [...] y la política enteramente como profesión, debe ser consciente de aquellas paradojas éticas y de su responsabilidad y de lo que pueda llegar a ser de sí mismo bajo su presión. Él se relaciona [...] con los poderes diabólicos, que acechan en cada violencia.»

Si Weber hubiera vivido aún la «tiranía», no de los pensados valores de una filosofía valorativa pasada, sino la dictadura real del nacionalsocialismo legitimado por Schmitt (la nueva edición de *El concepto de lo político* de 1963 no trae el texto de 1933, sincronizado con esa época, sino el de 1932), hubiera visto en él una política de la convicción políticamente irresponsable, tanto más irresponsable puesto que como convicción ya era detestable, y no hubiera tardado un instante en arriesgarlo todo en la lucha contra ese «enemigo total». La ponencia de 1919 sobre *La política como vocación* Weber la cierra con la predicción de que en los próximos diez años sobrevendría el tiempo de la reacción a la catástrofe de 1918, y que él desearía ver en qué se «convertirían», en el sentido propio de la palabra, aquellos que hoy (1919) se embriagan de ilusiones. Él supuso que se volverían unos insatisfechos, que no estarían a la altura del mundo y de su propio hacer.

7. Véase al respecto Arnold Gehlen, *Estudios sobre antropología y sociología*, pp. 110 y ss.

8. Si el debate sobre la metodología de Weber no se hubiera fijado sobre las categorías de valor, sino que hubiera considerado sus presuposiciones, esto es, los juicios y valoraciones que están en la base de todas las ciencias de la cultura, según el patrón de lo que *significa* algo para nosotros, para los hombres, entonces la tesis de Weber habría aparecido bajo otra luz, completamente diferente, tanto en su aspecto positivo como negativo (presupuesto de ideas de valor normadoras y exigencia de ciencia libre de valores). Lo que Weber, con su reflexión sobre las «ideas de valor patrones», quiso poner en claro, lo había dicho ya enérgicamente en su tratado sobre *La objeti-*

*vidad del conocimiento científico social y político social* (1904). La formulación teórica valorativa es aquí subordinada, y descrita por él expresamente como adecuación al «uso del lenguaje de los lógicos modernos», aun cuando esas «ideas de valor» traten de fenómenos culturales tan dispares como religión, dinero y prostitución. Todas ellas *significan* algo específicamente para nosotros, los hombres, y cada uno de esos fenómenos culturales pueden significar, en culturas diferentes y en épocas diferentes y para hombres diferentes, algo completamente dispar, según el punto de vista patrón del juicio y la valoración. Nosotros nos medimos con la cosa mayoritariamente de modo inconsciente, provistos de puntos de vista e ideas de valor determinadas. El punto de vista del juicio, determinante para su significado, no puede ser extraído de la cosa misma, objetivamente. Un conocimiento científico de acontecimientos culturales sólo es imaginable «sobre la base del significado» que ellos tienen para nosotros, en una relación determinada. «En qué sentido y en qué relaciones es éste el caso, no nos lo desvela ninguna ley, porque eso se decide según las *ideas de valor* bajo las cuales nosotros observamos la "cultura", respectivamente.» Porque la cultura es creada por el hombre y éste tiene la capacidad y la voluntad de tomar conscientemente una *posición* frente a su mundo y otorgarle un *sentido*, o también denegárselo, las apariciones culturales tienen para nosotros un *significado* positivo o negativo, y solamente sobre él reposa, también, su interés científico. Ellas nos conciernen algo, exactamente en la medida en que nosotros tomamos una posición frente a ellas, en tanto las juzgamos y las valoramos (*Artículos completos sobre la doctrina de la ciencia* [Ges. Aufs. z. Wissenschaftslehre], pp. 180 y ss.).

9. Compárese también con *La política como vocación*, en *Escritos políticos*, pp. 63 y 443.

10. Para comprender la polémica de Weber contra el reemplazo de la religión, debe recordarse que tras la Primera Guerra Mundial se volvió una moda la disposición hacia la religión. Se leía a Meister Eckart y las vidas de santos, las *Historias del Dios amado* de Rilke, a Dostoievski y a Kierkegaard.

11. Véase al respecto H. Lübke, *La libertad de la teoría. Max Weber sobre La ciencia como vocación*, en *Archivo para la filosofía del derecho y la filosofía social*, 1962.



12. Véase Friedrich Wolters, *Stefan George*, 1930, pp. 430 y ss.; *El poeta y los poderes de época*.

13. *Escritos de sociología y teoría de la cosmovisión del mundo*, I, 1923.

14. *Escritos completos*, IV, pp. 672 y ss. y III, pp. 160 y ss.

## Posfacio

### Entre el recuerdo y el olvido de los maestros: la exigencia de pensar la sociedad

Volver a los pensadores clásicos de la modernidad nos resulta lógico y productivo cuando tratamos de entender y explicar la formación, estructura, desequilibrios, desplazamientos y agenda de la sociedad contemporánea, o cuando tratamos de sustentar los resultados de las investigaciones que realizamos sobre procesos sociales de nuestro tiempo, pues sus conceptos y explicaciones representan una valiosa guía heurística y un poderoso recurso argumentativo de validación. Pero el regreso a nuestros grandes maestros se vuelve obligado cuando encaramos situaciones de sociedad que plantean preguntas que rebasan nuestras capacidades de respuesta y aun de problematización, a pesar de nuestra erudición teórica y nuestras destrezas de investigación. En esa circunstancia crítica, cuando la sociedad en su conjunto o en algunas de sus dimensiones fundamentales se yergue ante nosotros como problema, se vuelve oscura, nos cuestiona o nos inquieta por sus desarrollos nuevos y acaso sus viejos desenlaces, esos pensadores inolvidables de la modernidad son una brújula en nuestra desorientación y hasta tablas salvavidas para nuestro agotamiento o naufragio intelectual.

El regreso a los clásicos de la modernidad social, sobre todo a Marx y Weber, ha sido también algo natural para los que nos formamos en el tiempo de la modernización latinoameri-

cana, un tiempo intelectual intenso, lleno de esperanzas, exploraciones, preguntas, dudas, afirmaciones, inconformidades sobre el modo en que el continente se industrializaba, urbanizaba, educaba, comerciaba, se organizaba... Son asimismo referencia obligada para los que, por muchos motivos, vivimos la batalla intelectual (y política) de la Guerra Fría que estremeció a nuestros países y cuyos protagonistas teóricos o ideológicos de esos años fueron, por un lado, el marxismo en todas sus versiones, que trataba de explicar y justificar la necesidad o la valía de una organización socialista de la sociedad para superar la contrahechura de la modernización en curso, y en el otro polo la llamada «sociología burguesa», supuestamente de propósito conservador o justificador del *statu quo*, cuyo arquetipo era la sociología estructural-funcionalista norteamericana y/o las tesis de Max Weber, quien era entonces pensado en ese molde sistémico o en la versión crítica del marxismo frankfurtiano. Fueron agudos e ilustradores los debates que se protagonizaron entre «materialismo histórico» y «desencantamiento del mundo», entre ciencia y política, «hechos y valores», «modos de producción», «formaciones sociales», «clases sociales» y «racionalidad», «tipos de acción social», «tipos de dominación», en suma, discusiones todas sobre la formación, estructura y destino de la sociedad moderna entendida como capitalismo destinado a su disolución por su contradicción estructural o como asociación de racionalidad económica y política estructurante, a pesar de los problemas sociales y, por ello, necesaria para estar en aptitud de resolverlos.

Hayan sido o no los abanderados de la batalla teórica e ideológica, Karl Marx y Max Weber nos ofrecieron panoramas fundamentales para explicarnos la dirección y el itinerario del cambio modernizador de nuestras sociedades —*el desarrollo*—, el sismo social que provocaba abandonar y transformar nuestra antigua economía y régimen político tradicional, así como

también enfoques integrados para entender las distorsiones del proyecto modernizador o el empeoramiento de la exclusión y división social que generaba la industrialización, la incorporación de la ciencia y la tecnología como las referencias básicas de conocimiento y producción, la urbanización e individualización de la vida con fractura de vínculos sociales... Nos señalaron también las condiciones y razones del gran poderío que en el tiempo moderno alcanzaba el Estado (el gobierno, más bien), que adquiría una gran autonomía decisoria respecto al conjunto social y se imponía con facilidad a las inconformidades ciudadanas... Ninguno de los dos enfoques explicativos, sea el causal dialéctico de Marx o el causal tipológico de Weber, era complaciente con la construcción de la modernidad y señalaban sus traumas, costes, restricciones y males, sus probabilidades de desarrollo, aunque diferían en la explicación de su formación histórica y aún más en la consideración de su configuración futura.

En el debate sociológico latinoamericano de esos años Karl Löwith fue un desconocido, capturados como estábamos por otros autores y otras problematizaciones, o un intelectual (entre historiador de la filosofía moderna y filósofo político) que apenas era conocido por un restringido círculo de académicos, que muy probablemente no consideraban relevantes sus problemas cognoscitivos para nuestras condiciones sociales y culturales o que valoraban sus interpretaciones del tiempo moderno como académicamente eruditas y refinadas pero lejanas e inarticuladas con el debate dominante de esos años sobre la estructura y destino de nuestra sociedad en proceso de modernización/industrialización, un debate que por lo demás fue más práctico que cognoscitivo, preocupado por obtener resultados sociales más que por probar hipótesis explicativas. En efecto, el debate fue perspicaz y riguroso en algunos medios intelectuales comprometidos honestamente con nobles ideales de sociedad, pero también intelectualmente apre-

surado, lleno de atajos, simplón con frecuencia y dedicado a buscar afirmaciones contundentes acerca del mundo social que debía existir y la acción social que se debía emprender, sin mucha disposición a prestar oídos a interpretaciones rigurosas de finos profesores sobre las cuestiones y respuestas cuyos enredos y desenredos dieron forma al pensamiento moderno y a la sociedad moderna, su criatura.

Recuerdo, sin embargo, cómo me marcó Löwith con su interpretación de la modernidad cuando leí su inolvidable libro *Von Hegel zu Nietzsche* (en su segunda edición de 1949), que terminó de escribir en 1939, en el tiempo de su exilio japonés y que fue mi primer contacto con su pensamiento como estudiante de filosofía en los años sesenta. El libro trata de reconstruir la historia filosófica del siglo XIX con el fin de entender el siglo XX —«que ha logrado hacer claro y comprensible lo que realmente sucedió en el siglo XIX»— y, dado que en su opinión los discípulos hegelianos han conseguido que la filosofía se haya vuelto «espíritu del tiempo» y haya adquirido fuerza revolucionaria, el libro tiene como eje de organización y exploración esta pregunta crucial: «¿Son el ser y el sentido de la historia determinados por la historia misma o, si esto no es verdad, entonces por qué cosa?». Nada menos.

Era una pregunta pertinente y desafiante, formulada con un lenguaje de elegante y densa abstracción, a la que dedicaron sus vidas los gigantes intelectuales del siglo XIX (Goethe, Feuerbach, Ruge, Bauer, Stirner, Kierkegaard, Marx o Nietzsche, que él estudia directamente), pero es una pregunta que concierne también al pensamiento social de Marx y Weber, en tanto nuestros dos maestros estaban capturados por esa pregunta acerca de la historia a la que dieron respuesta aunque de modo no filosófico. El universo cognoscitivo de ambos estaba constituido por la inmanencia de la sociedad, por la historia humana sin asideros, providencias y destinos trascendentes. Desde la historia brotaron las cuestiones de su interés

y dentro de ella buscaron las respuestas acerca de su recorrido, configuración posible y acaso sentido. Ambos pensaron la sociedad en formato de Historia, hasta que alguien decidió pensar tanto el marxismo como la sociología comprensiva en molde de estructura con el efecto de encontrar por un tiempo discípulos de sobra, aunque no hayan encontrado respuestas para sus problematizaciones forzadas. La llamada «ruptura epistemológica» rompió, en realidad, más cosas que las que logró construir después con el rompimiento del edificio intelectual de nuestros maestros.

Es también la pregunta profunda que, sin ubicarla en ese nivel de abstracción, se hicieron muchos intelectuales no sólo latinoamericanos de los años sesenta y setenta, cuando debatían en pares (dialectizables o no) sobre desarrollo y atraso, Estado y mercado, revolución y democracia, centro y periferia, capitalismo y socialismo, imperialismo y formación nacional, y se preguntaban fría o fogosamente cuál podría ser el camino e instrumental para estar en posibilidad de producir la real sociedad deseada, la socialista o la liberal-democrática, cuestión que fue el fondo del debate intelectual de la Guerra Fría en nuestros países. Identificar y validar cuál de esos dos ordenamientos, el socialista o el liberal-democrático, disponía a su favor de la causalidad de la historia y, en conexión, saber cuál era el tipo de causalidad histórica, fue el meollo de la cuestión.

Era sobre todo la cuestión que podrían haberse planteado deliberadamente aquellos intelectuales que no estaban demasiado interesados en la toma inmediata de palacio y que tampoco compartían la fe casi religiosa en la salvación social mediante el poder (revolucionario o no), porque todo intento y plan de cambio social obligaba a preguntarse y responderse si la historia social misma, mediante su autoproducción/auto-destrucción (materialista dialéctica), definía el ser, tiempo, sentido y desenlace de la historia social o si, en cambio, menos



economicísticamente, menos politizada y conflictivamente (artificialmente), menos determinísticamente, el andar de la historia estaba gobernado por otras realidades y cuáles eran éstas. Asimismo era una cuestión que implicaba plantearse si el movimiento de la historia humana significaba progreso, avance hacia la redención social y hacia la reconciliación de la razón con la realidad o si era más bien una navegación indefinida, contingente, abierta en sus fines aunque no en sus medios si se quería ser eficaz. La cuestión conducía al interminable debate de si había leyes de la historia o no, si la gobernaban causas o fines, si condicionamientos o proyectos, estructuras o acciones, si evoluciones o revoluciones y, en el fondo, si se podía hablar con sentido de un fin de la historia o no. Las prácticas políticas y académicas se reorganizaban en diversos modos según las respuestas intelectuales a esas cuestiones cardinales.

El aleccionador libro de Löwith sobre la historia intelectual que va de Hegel a Nietzsche está integrado por dos partes imponentes y solemnes: 1.<sup>a</sup> Estudios sobre la historia del espíritu alemán del siglo XIX; 2.<sup>a</sup> Estudios sobre la historia del mundo burgués-cristiano. Es una empresa intelectual de gran aliento, central para entender la constitución del tiempo moderno, que requiere una extraordinaria erudición y creatividad. Los dos estudios son reflexiones sobre el pensamiento de grandes autores europeos y sobre las consecuencias prácticas que sus ideas y las críticas de esas ideas tuvieron en la configuración de la sociedad moderna. Las reflexiones de Löwith suelen concluir en párrafos que recapitulan el curso de las afirmaciones y los debates, que se distinguen por su claridad aunque pudieran no ser obvios para los que han crecido intelectualmente dentro de otros modos de preguntarse y responderse. Me permito citar un párrafo que, cuando lo leí por primera vez, me sacudió, me ubicó en mi exploración intelectual, a la vez que hizo más difícil mi vida de estudiante: «La

crítica de Marx y Kierkegaard separa lo que Hegel había tratado justamente de unificar, pues ambos revierten la conciliación hegeliana de la razón con la realidad. La crítica de Marx apunta a la filosofía política de Hegel, y Kierkegaard a su cristianismo filosófico. No sólo se produce una disolución del sistema de Hegel sino también, al mismo tiempo, la descomposición de todo el sistema del mundo burgués-cristiano. El fundamento filosófico de la crítica radical de ambos es la discusión del concepto hegeliano de realidad en cuando «unidad de esencia y existencia». La crítica se dirige sustantivamente a la frase del prefacio de la *Filosofía del Derecho*: «Lo que es racional es real y lo que es real es racional». Es una sobria y correcta recapitulación de la crítica poshegeliana, que puede ser un trauma o un alivio, según el grado de involucramiento que uno haya tenido en el esfuerzo intelectual y espiritual de Hegel, de algún modo un pensador moderno posmoderno, por haber intentado exitosa o fallidamente superar con el movimiento de la razón (*Vernunft*, no *Verstand*) el espíritu ilustrado mundano y antropológico del tiempo moderno, atrapado en la particularidad, la contingencia, la inmanencia o la autorreferencia sin salida, a pesar de la proclamación heroica de la «nada».

Me temo que algunos seguimos obstinadamente tratando de lograr la reconciliación entre razón y realidad cuando razonamos o luchamos con argumentos por una sociedad buena e incluyente, una economía justa, una política realmente pública, un Estado universal y una sociedad que pueda pasar la prueba de las preguntas y exigencias de la razón. Temo también que otros hemos abandonado la búsqueda de esa reconciliación o nos hemos facilitado el camino y la buena conciencia reelaborando el concepto de racionalidad y de realidad, achicando su denotación, haciéndola menos demandante y más manipulable con el uso de ciencias y tecnologías sociales. Temo asimismo que algunos, en la gramática posmoderna, hayamos

decidido que eso de la conciliación entre razón y realidad y la conciliación misma de la realidad social es un terrible falso problema, en tanto irresoluble e ilusorio, además de peligrosamente autodestructivo si se toma en serio: una herencia intelectual y política de la que hay que olvidarse y desembarazarse lo más pronto y generalizadamente posible.

Sólo después, fuera de la filosofía, cuando me dediqué a tiempo completo durante años al estudio de Max Weber, conocí el artículo de Löwith «Max Weber y Karl Marx», que apareció en el legendario Archivo para la Ciencia y la Política Social (1932), y más tarde leí el de «La posición de Max Weber frente a la ciencia» (1964), que ahora aquí se publican. Si en los años del debate hubiéramos conocido este par de textos, el debate no hubiera perdido su polarización, pero nos habríamos ahorrado desencuentros y enconos provenientes de prejuicios y ramplonerías, librándonos de aquella rigidez doctrinaria, de todos aquellos epígonos catequistas, algunos impresentables por su obstinación o vulgaridad con que el leninismo había investido el marxismo. Habríamos asimismo depurado al weberianismo de las torpes interpretaciones que lo consagraron como el teórico de las causalidades idealistas o espirituales de la historia o como el parsonsiano antes de tiempo que entronizaba al sistema cultural sobre los otros sistemas sociales y el de personalidad, o el pensador que el pensamiento crítico frankfurtiano había construido como el emblema del modo burgués de pensar la sociedad y la historia moderna, además de haber simplificado deliberadamente sus consideraciones para hacerlo objeto de fácil crítica, empezando por las de Horkheimer y Marcuse.

El mérito de Löwith consiste en haber abordado a nuestros dos maestros con un enfoque filosófico, con una mirada de *antropología filosófica*, en el entendido de que con frecuencia una lectura no económica de los economistas, no sociológica de los sociólogos, no histórica de los historiadores suscita otras miradas y hace ver otros aspectos que la interpretación

disciplinaria o los mismos autores no destacaron o apreciaron. Ése fue el caso de Löwith, aunque la lectura de sus textos, particularmente los referidos a Weber, nos muestre que ahora sus interpretaciones pioneras se han vuelto normales y relativamente generalizadas, quedando en el aire poder probar que su interpretación tuvo influencia directa en los estudios de Weber. Su mirada sobre éste (me refiero particularmente a la de 1932) presta principalmente atención a las relaciones entre ciencia y política (historia), poniendo orden y claridad en un debate que se había vuelto confuso, lleno de tonterías y malentendidos, así como al estudio de la centralidad que la «racionalidad» ocupa en el funcionamiento, la significación y el futuro de la sociedad moderna. La mirada sobre Karl Marx se distingue por resaltar la aportación de Feuerbach a sus teoremas básicos y por colocar en el centro el tema/problema de la «enajenación» del hombre moderno en su triple dimensión económica, política y humano-social. Sus consideraciones anticiparon críticas que luego se hicieron al marxismo y vindicó modos de repensar a Marx fuera de sus usos políticos inmediatos y de sus artificiosas reestructuraciones para dotarlo de dignidad «científica» y extirpar sus residuos filosóficos juveniles. Su interpretación nos recuerda también algo que mantiene todo su valor como imperativo cognoscitivo y social, a saber, la idea humanista emancipatoria de la historia social, de modo que los componentes morales y políticos también son hilos causales de la historia humana y, por ende, la propuesta del socialismo puede presentarse como una opción humana justificada de organización de la sociedad y no sólo como el efecto de una cadena causal incontenible de hechos, que hace del socialismo o comunismo una realidad fatal más que un objeto de elección humana. Se trata de un pronunciamiento que por lo menos advierte acerca de la precariedad del trabajo analfítico que llevan a cabo los que siguen pensando que la sociedad sin clases llegará por encima

de la voluntad explícita de los actores sociales como efecto del colapso del capitalismo (mientras que hoy la sociedad es algo más que eso), y se dedican, cada vez más agobiados, a los cálculos cada vez más complejos (globales) del progresivo descenso de la tasa de ganancia del capital, que causa el aumento de la explotación proletaria, que causa la inconformidad y conflicto social, que causa un ulterior debilitamiento de las ganancias y, a la postre, que causa el derrumbe ya no del capitalismo nacional, sino global.

No deseo glosar el desarrollo ni los resultados de la interpretación de Löwith en sus artículos sobre Weber y Marx, la cual arranca con propósitos, supuestos y elecciones cognoscitivas que son claras y precisas. En cada uno de sus artículos sabemos con claridad lo que Löwith quiere alcanzar y probar, así como las posiciones desde donde se mueve para llegar a su meta intelectual, por lo que desde el comienzo podemos tener afinidad con su problema y razonamiento o bien distanciarnos de él, entre otros motivos porque su modo de establecer los temas, así como su modo de problematizar y argumentar, se nos han vuelto distantes, complicados, los hemos olvidado y los hemos enviado al desván de las cosas que de pronto consideramos obsoletas y fuera de tono con lo que hoy se discute y es intelectual o políticamente atractivo, aunque las discusiones nuevas no resuelvan los problemas que nuestros maestros se plantearon sin terminar de responder ni muestren cuidado ante sus advertencias.

La exposición de Löwith fluye también con claridad, si no con facilidad, a lo largo de una argumentación rigurosa, original en varios tramos, que no toma el fácil atajo de la erudición, que termina simplemente por glosar a los autores, sino que reconstruye el razonamiento de nuestros dos maestros y ofrece sugerentes dimensiones de análisis sobre sus problemas, propósitos, perspectivas, supuestos y operaciones intelectuales fundamentales; y lo hace con enunciados poderosos y sobrios

que, aún hoy, al leer los textos, me sorprenden, me enriquecen y me suscitan remordimiento (no sólo a mí, espero) por haber olvidado esas visiones estructuradas de la sociedad moderna. En especial, su recorrido sobre Weber se sustenta en textos epistemológicos y metodológicos que en aquel entonces no estaban traducidos al español y que por ello no pudieron ayudarnos a ver ciertas cosas y enfocar mejor algunos de nuestros problemas y polémicas. En mi comentario sólo destacaré el propósito general de los artículos de Löwith sobre Marx y Weber, y abordaré alusivamente dos de sus temas conductores: la relación entre ciencia y política, y la concepción contrastante de la racionalidad y la enajenación como claves interpretativas de la formación y afirmación del tiempo moderno.

La interpretación de Löwith es algo que se mueve a contracorriente del pensamiento de su tiempo, que en la academia y en la opinión pública de entonces se inclinaba a dramatizar las tensiones entre socialismo (comunismo) y liberalismo, nacionalismo y humanismo, economía (civilización) y cultura, colectivismos e individualidad, tensiones que en el medio académico alemán tomaron también la forma (ni la única ni la más potente) de contrastar el pensamiento de Marx con el de Weber a fin de marcar diferencias y enviar agua a los molinos de las propias posiciones políticas que pretendían sacar de su crisis moral a una Alemania de entreguerras confundida y aún desesperada por la magnitud de su derrota. El propósito de Löwith busca superar ese modo bastante común de pensar la historia y la situación alemana a partir de dilemas y se propone «mostrar, a través de análisis comparativos del motivo de investigación básico de Weber y Marx, lo común y la diferencia en sus ideas del hombre como fundamento de la economía y la sociedad. Esa comparación no puede llevar a una reconciliación, porque mientras la vida terrenal "descanse en sí misma y sea entendida a partir de sí", conoce sólo "lo irreconciliable de la lucha de las posibles tomas de posición últimas para



vivir"» (Weber, *La ciencia como vocación*). Lo que puede y debería hacer la comparación es destacar la diferencia en lo común. Está más claro que el agua. Se busca «hacer consciente la diferencia en lo común», no se persigue un propósito de falsa fraternidad y reconciliación, pero tampoco reeditar al infinito una interpretación que los considere como un par de sistemas intelectuales diferentes y totalmente adversos, que no se tocan en un solo punto.

Para Löwith el campo de investigación de ambos es el mismo: la constitución «capitalista» de la economía y la sociedad modernas; y ésta se ha vuelto un problema de conocimiento, digno de ser resuelto no porque comprenda problemas especiales económicos y sociales, que pueden ser graves, a la manera de desigualdades y exclusiones sociales o de caídas en la productividad y la competitividad (diríamos hoy), sino porque la constitución moderna representa un problema radical y total, en tanto se relaciona directamente con la existencia humana, «porque encierra en sí al hombre, presente en la totalidad de su ser humano, en tanto fundamento portador tanto de la problemática social como de la económica. Sólo porque, en última instancia, sobre *el hombre como tal*, tiene efectos y se revela la problemática del orden social y económico burgués capitalista, puede ser también entendido el "capitalismo" mismo en su significado fundamental y ser objeto de una pregunta social-filosófica». Lo común de la investigación de Marx y Weber es su pregunta acerca de la existencia humana, su modo de ser, sus restricciones y sus posibilidades de trascenderse y de cambiar su circunstancia en algo menos natural y más producto de deliberación.

Distorsión o no de los propósitos originales de la obra de Marx y Weber, la pregunta «social-filosófica» de Löwith sobre ellos, su mirada sobre su obra, es distinta, por cuanto no es sociologizante ni economicista ni politizada. Es otra pregunta, otra hermenéutica, una pregunta de antropología filo-

sófica que tomará en sus artículos un formato epistemológico y social, pero sin olvidar que el enfoque de la reflexión es la pregunta sobre la existencia del hombre, social e histórica, y que por esta característica de su mirada interpretativa contribuyó a sacar de su atasco a las interpretaciones ideologizadas y polémicas de su época. Löwith lo sabe: «Ese motivo fundamental antropológico, sin embargo, no es fácil de reconocer, porque en un caso es ocultado por la tendencia a la "cientificidad" avalorativa y en el otro por la "praxis revolucionaria"». Contundente y correcto análisis, que involucra a los discípulos patriotas de ambos genios. Las cosas no han cambiado mucho hasta ahora, pues demasiado conocimiento de la historia social ha sido sacrificado en el altar de la ciencia pura y la praxis revolucionaria. Purezas doctrinarias y prisas políticas se han vuelto los puntos ciegos de nuestra producción intelectual. De todos modos, Löwith no se siente ortodoxo en su propósito, pues su supuesto de conocimiento es que «lo que fue para ambos determinante, en última instancia, en su trabajo científico, surgió de un impulso completamente trascendente a la ciencia». Una afirmación que suscribirían ambos, Marx y Weber, y aun nosotros mismos, en la medida en que nuestros impulsos de investigación proceden no sólo de los problemas no planteados o mal planteados o no respondidos por nuestras tradiciones y comunidades científicas en las que estamos incorporados, sino también de valoraciones morales, de compromisos por abatir el sufrimiento humano, de proyectos políticos de sociedad buena... En suma, compartimos su posición de que «tanto Weber como Marx abarcan, en la reflexión sobre su división y unidad, la totalidad del comportamiento teórico y práctico, y justamente por eso ambos fueron algo diferente y algo más que meros teóricos, y sin embargo, hombres "científicos"».

La diferencia de nuestros dos maestros reside fundamentalmente en su interpretación del capitalismo: «Se anuncia esa

diferencia en que, mientras Weber lo analiza bajo el punto de vista de una *racionalización* universal e inevitable, en sí neutral pero de doble significación por su valoración, Marx lo hace, en cambio, bajo el punto de vista unívocamente negativo de una *autoalienación* universal, aunque pasible de ser transformada de cuajo. Esa racionalización o autoalienación, respectivamente, que caracteriza al capitalismo en su significado principal abarca también lo propio [*Eigenart*] de la ciencia moderna. También ella es [...] portadora y exponente de ese destino universal». La lectura recapituladora de Löwith sobre las dos lecturas que Marx y Weber hicieron de la existencia humana en el mundo moderno burgués y capitalista es clara y precisa. Mientras para uno se trata de la construcción, afirmación y dominio de la racionalidad científico-tecnológica y gerencial, con sus debilidades y fortalezas, sus potencialidades de liberación y encajonamiento de la vida, para el otro es una existencia humana alienada en dimensiones fundamentales de la existencia y que, justamente por la contradicción que la autoalienación implica, es una fuerza dialéctica de transformación y superación. Ninguno de los dos permanece en el presente y ninguno lo celebra ingenuamente y con él se contenta. «Racionalidad universal» y «alienación universal» son elementos constituyentes del presente social y factores de su futuro cuya configuración, esperada o deseada, es diferente también, pues mientras para Marx, por obra de la providencia dialéctica, es posible que la historia supere las contradicciones de la sociedad humana y cierre en reconciliación universal, para Weber se trata de un futuro abierto dado que el «desencantamiento del mundo» significa la ausencia de un sentido objetivo que se revela progresivamente en la historia y, por ende, el sentido que pudiera llegar a tener la historia es obra humana. Más aún, la racionalidad puede enunciar sólo y apenas las condiciones de realización eficiente del futuro deseado que interpela, pero éste no sólo es definido por la fuerza

de la razón, sino por otras fuerzas poderosas, vitales, que tienen igual presencia e influencia en el tiempo moderno y cuyos «dioses y demonios» no pueden ser llamados sin más antimodernos, a pesar de que la Ilustración y la ciencia positiva se hayan autocelebrado como los principales hacedores de lo moderno y hayan querido dominarlas y se lo hayan creído. A estas irracionalidades y desenajenaciones artificiales ocurridas, que han tenido causalidad real en la historia real, aludía también Löwith cuando enunciaba que el siglo XX representa en gran manera la verdad del siglo XIX. Y algunas de esas verdades de la irracionalidad y pobre universalización de la vida humana han sido el horror, el Holocausto, el terrorismo, la regresión, la tozudez de la discriminación, la persistencia de la perversidad y la estupidez...

En el artículo referido a «La posición de Max Weber frente a la ciencia» (1964), Löwith contribuye a aclarar y depurar la discusión entre valores y hechos, juicios de valor y juicios de hechos, que se había vuelto una maraña de malentendidos, tonterías e ignorancia, debido al afán que muchos tenían por dar origen a una ciencia todo terreno, que estructurara de pies a cabeza la sociedad moderna, o bien a la decisión de otros de impedir que cultura y moralidad («nacional», muy probablemente) aceleraran su decadencia al capitular frente a la ciencia empírica de cuño naturalista y determinista, que por definición no podía reconocer y abrir espacio a la creatividad de las libertades y a la aportación del *ethos* social y de las mismas pasiones, tan lejanas de la teoría de la razón pura o de la ciencia. El enredado debate no era, fundamentalmente, epistemológico o metodológico, sino que se refería al debate no aplacado sobre el futuro y el sentido de la sociedad y, en consecuencia, sobre la relación que debía o podía existir entre razón y existencia social en la modernidad y, de nuevo, romántica o historicísticamente, sobre los pocos alcances causales que la razón podía acreditar en la historia.

La discusión acerca de la ciencia se centra en saber cuál es la relación que puede existir entre los resultados de su ejercicio explicativo (o comprensivo-explicativo) de referencia empírica y la validación de los valores de la existencia humana en que uno cree y para los que vive, entre la ciencia que es el emblema del tiempo moderno y los valores en que la modernidad se asienta y procura. Se trata de una discusión cardinal, pues enmarca y determina el modo y los alcances de la ciencia en política (el modo de la ciencia de hacer política o de ser política) y expresa la tensión que siempre nos acompañará entre la sociedad que somos y la sociedad que queremos ser, entre lo social real y lo social ideal (¿lo racional?, ¿lo desenajenado?, ¿lo universal?), de modo que surge el esfuerzo intelectual explicativo y prospectivo de querer cerrar la brecha y, por ende, congruentemente se vuelve perentoria la pregunta acerca de si la brecha podrá ser cerrada y cómo: si por el ímpetu valorativo de la razón práctica, de la ética, de la política o del deseo, o por la marcha imparable de los hechos, cuyo itinerario y destino la razón teórica, en modo de ciencia, conoce y prevé. ¿Qué puede realmente hacer la ciencia en lo que respecta a los proyectos valorativos de una sociedad buena? Dicho de otro modo, con o sin Marx, con o sin Weber, intelectuales y políticos terminaremos siempre, implícita o explícitamente, haciéndonos la pregunta de Löwith acerca de *la causalidad de la historia* —«¿están el ser y el sentido de la historia determinados por la historia misma?»—, con el añadido de la complicada pregunta sobre cuáles son los procesos causales mediante los cuales la historia se crea, destruye y recrea a sí misma.

Esta pregunta, que nos planteamos aquí y ahora, con o sin los libros de Marx y Weber bajo el brazo, nos remite a la cuestión de saber si la historia es el «reino de las causas» o el «reino de los fines», si son los hechos o son los valores las causas que originan y sustentan el despliegue de la historia (o bien una interdependencia de hechos y valores), saber si la

historia social se mueve por fines («acción racional con arreglo a fines») o por valores («acción racional con arreglo a valores»), por leyes científicas del curso de la historia o por proyectos morales y, forzando las cosas, si por cálculos o por motivos, por expectativas o aspiraciones, es una cuestión que no se ha resuelto aunque sí disuelto en nuestros días, pero una cuestión a la que nadie puede escapar, a no ser que uno sea un pragmático de corta mirada o un atolondrado inconsecuente, y por ello seamos prescindibles.

Es también una cuestión a la que tampoco pudo escapar el marxismo del siglo XX, que osciló entre las leyes de la historia que señalan al *socialismo como efecto*, como el desenlace fáctico del previsto colapso del capitalismo, como expectativa o escenario científicamente esperado, y el marxismo político de la hegemonía (Gramsci) o el del hilo rojo de la utopía (Bloch) o el del socialismo austríaco, para los cuales, en diversos modos y medidas, *el socialismo es un fin*, no un efecto o sólo un efecto, un proyecto y no sólo un desenlace, cuya validez cultural hay que construir socialmente por medios educativos y políticos o cuyo imperativo moral o deseabilidad hay que abrir, fundamentar racionalmente y sostener con el ímpetu negativo que brota de la irrealización del mundo dado y de la esperanza contra toda esperanza.

El desarrollo de Löwith es correcto en su exposición e interpretación de la idea de Weber de la ciencia como «ciencia libre de/ante los valores», la cual descansa en la distinción notoria que existe entre juicios de valor y juicios de hecho, entre explicaciones y valoraciones y, en el fondo, en la diferencia «entre ciencia objetiva y valoración subjetiva», de la que se desprende y justifica la visionaria definición weberiana acerca de los alcances y límites de la ciencia en lo que concierne a la tarea ineludible de la valoración social y toma de partido ante el mal del mundo o por una idea de sociedad buena. En la perspectiva weberiana, la factibilidad —no la validez— de las



posiciones valorativas sobre el hombre y su sociedad es lo que puede ofrecer genuinamente una ciencia histórico-social, como cualquier otra ciencia. Toda ciencia, que es fundamentalmente causal, ofrece explicaciones, no valoraciones de las causas o de los efectos. La ciencia sólo puede ser técnica o tener una aportación técnica en relación con los fines, en el sentido de que sólo puede decir si los objetivos de la acción pueden ser efectos de la acción, es decir, si los fines de la historia pueden ser efectos de la historia. Por ende, la ciencia histórica y social causal sólo pueden determinar, en el mejor de los casos, la factibilidad (y costes asociados) de la realización de los valores en que se cree y para los que se vive, pero de ningún modo puede fundar la validez de los valores, asegurar racionalmente su validez y, en corolario, tampoco puede decidir acerca de cuáles son los valores que la política debe seguir y realizar, sino sólo cuáles son las acciones e instrumentos que cabe poner en movimiento para realizar de modo eficaz y eficiente los valores decididos, cuya decisión puede inspirarse en otros referentes no científicos y hasta no racionales. En resumen, «la infundamentalidad científica de las posiciones últimas» es lo socialmente propio y esencial, dicho con la bella y poderosa expresión de Löwith. Y se puede añadir con él: «La presupuesta invalidez "objetiva" de nuestros patrones de valor últimos y la falta de normas universales vinculantes [...] surge de la forma propia de aquella época cultural cuyo destino es haber comido "del árbol del conocimiento", haber conocido que *nosotros* "debemos crear por nosotros mismos" el "sentido" del acontecer del mundo, en lugar del deber ser».

El punto ciego que tiene la razón respecto a los valores políticos y morales en Weber se relaciona directamente con los alcances y limitaciones que son propios del ejercicio de la ciencia histórica y social, aunque en la interpretación de Löwith parece exagerado extenderse a la razón tal cual, debido al modo filosófico que pauta su razonamiento. A manera de

resumen, aprecio mucho la consideración de Löwith, según la cual «todas las ciencias naturales sólo nos dan respuesta a la pregunta de qué debemos hacer nosotros *cuando* queremos dominar técnicamente la vida —pero si debemos y queremos hacerlo, y si eso tiene en última instancia un sentido, lo dejan sin decidir o lo presuponen a sus fines—. Lo mismo vale para las así llamadas ciencias del espíritu históricas: enseñan a entender determinadas producciones políticas y sociales, artísticas y literarias, pero que no dan una respuesta a la pregunta de si son dignas de existir». Es una glosa impecable de Weber. La ciencia social no es la pieza clave de la valía social. Posee sólo el valor instrumental de la realización, la efectuación, la relación coste-eficacia, coste-eficiencia, pero su sentido de dirección le es predado y se le escapa cuando se refiere a fines últimos y no a intermedios de la acción humana.

De la idea de ciencia weberiana se desprende también que el proyecto de organización socialista de la sociedad, la valía imputada a la sociedad socialista, es algo que no puede sostenerse sólo basándose en la ciencia y con referencia a los efectos probables en que desembocará el desarrollo crítico del capitalismo científicamente conocido, en caso de que se hubiera logrado tal empresa. La constitución socialista de la sociedad como futuro deseable u obligado requiere más motores que las simples causas económicas o políticas del desarrollo social y de sus efectos previstos como probables o fatales, tal como han demostrado con sus acciones y vidas activistas, creyentes convencidos y revolucionarios. En el mundo desencantado de Weber ha desaparecido el sentido objetivo de la historia, la existencia de una providencia inmanente (una mano invisible, paradójicamente), que es empero algo que poshegelianamente sobrevive en el materialismo histórico y en sus esperanzas de transformación social. La configuración de la sociedad futura es obra del hombre, que navega no sólo con el timón de la ciencia, y es una obra que puede ser razonable-

mente aceptada o repudiada con toda el alma y no sólo con el juicio racional elegante que sólo está en condiciones de calificar al horror social como error. «Nosotros debemos crear, por nosotros mismos, el "sentido" del acontecer del mundo», el cual ya se ha quedado sin sentido inmanente y por ende ha dejado de ser el mundo de algún «deber ser» trascendente e irrefutable, al que debemos someternos por el esplendor de su valía incondicional.

De acuerdo, la posición weberiana es gallarda, responsable y lógica. Pero de ello no se sigue, tomando distancia de Weber, que los fines de la historia, en tanto ésta es reino de fines y no sólo de causas (comprensión-explicación como el método de la ciencia social), o que «el destino de nuestro tiempo», hayan de ser determinados por algo que él llama, ahorrándose problemas y eludiéndolos, «dioses y demonios», por el politeísmo/relativismo de los valores sobre la vida del hombre en sociedad, tolerando u olvidando que los valores que suelen afirmarse y volverse hechos sociales por la fuerza de sus seguidores, cuyas convicciones pueden brotar de muchos elementos oscuros y arbitrarios, son cercanos a la sinrazón o manifestaciones de ella. La radicalidad del desencanto weberiano puede ser abordada con hombría, como él nos recomienda, sin ir en busca de «los anchos y acogedores brazos abiertos de las viejas Iglesias» ni esperando profetas que nos resuelvan la vida al decirnos hacia dónde y por dónde y nos desresponsabilicen de nuestras vidas. Pero los costes y riesgos de horrores no tienen por qué ser aceptados ni aclamados como la consecuencia de asumir con gallardía la posición humana o ciudadana del desencanto, el politeísmo social y la total contingencia histórica.

Una cosa es que Weber haya puesto inteligentemente límites a la ciencia en lo que concierne a la validez de los valores que inspiran la política y la moral de la existencia humana y haya, asimismo, refutado tanto la impertinencia e inconsis-

tencia del determinismo del materialismo histórico como la insensatez de los vitalistas y nacionalistas de la restauración del *ethos* nacional, la piedad religiosa y la nostalgia por un líder plebiscitario que reponga el orden, y otra cosa es que abandonemos el destino de nuestro tiempo a un decisionismo de selectos y poderosos o a una razón técnica que, respecto a los fines sociales que le son predados, no puede decir nada en absoluto acerca de ellos sino que son factibles y pueden ser realizados de modo «costoeficiente». Ese desencantamiento radical, que deja a la ciencia (no a la razón) sin habla sobre la validez de los fines de la existencia humana asociada y que parece dejar la afirmación de los fines sin asidero racional, terminaría por dar entrada a dos opciones inaceptables: el decisionismo de líderes de masas con enormes promesas encantadoras de vida social sin conciencia de costos y con pisoteos a las libertades individuales de los que se resistan y opongan a su evangelio, o bien el encantamiento de la ciencia en el cientificismo y/o tecnologismo, que erigiría lo socialmente probable como lo socialmente deseable. Weber considera que el desenlace tecnoburocrático es muy probable, mientras que el otro escenario terminal, el plebiscitario dictatorial, le ha sido imputado por algunos intérpretes que han considerado que la opción del liderazgo de masas atropellador de libertades se incubaba en su relativismo respecto a los valores políticos y en sus últimas posiciones polarizadas entre ciencia y política. Obviamente se trata de un escenario no deliberado y opuesto a las intenciones de Weber, pero en el cual su probabilidad parecería implicar o implica sus posiciones.

Löwith aborda este espinoso debate en «Max Weber y sus seguidores» (1939-1940), y lo hace con mesura, pero se muestra ambivalente en sus razones, aunque se decide de manera académicamente correcta por Weber, a cuyo «heroísmo humano y [...] honradez intelectual» rinde homenaje. El supuesto de la cuestión y respuesta de Löwith es la burocratización

especializada de la empresa y del Estado, que es una de las consecuencias de la racionalidad. Frente a esa tendencia lógica (típico-ideal) de la modernidad, las libertades intelectuales, morales y políticas que abanderó Weber están en riesgo, por lo que para éste «sólo quedaba en pie [...] una pregunta: ¿cómo se puede rescatar todavía, dentro de esta omnipotente “aparatación”, cualquier resto de libertad de movimiento, en algún sentido, “individualista”?». Desde esta perspectiva, en su última ponencia sobre *La política como vocación*, Weber hizo la diferenciación de principios entre empleados estatales y líderes de partido, entre encasillados hombres genéricos e individuos autónomos... El empleado y el funcionario deben llevar a cabo lo que les fue ordenado por una instancia superior, sin tomar en cuenta su convicción personal. El líder político debe actuar, igual que el empresario autónomo, a partir de su propia responsabilidad, comenzar en cada momento desde su persona y, bajo ciertas circunstancias, contraponerse a su jefe —sea éste un monarca o incluso el *demos*—. En tanto Weber consideró que la máquina de hombres humana era ineludible, su pregunta política fue cómo se deja ganar, dentro de su marco, un espacio en función de un liderazgo autoritario de carácter político, idóneo y responsable. Su fórmula drástica para ello fue *democracia de liderazgo con máquina*, aunque con esto no pensaba, todavía, en la posibilidad de un liderazgo dictatorial en un «Estado de un solo partido», sino en un Estado con múltiples partidos y con Parlamento».

La interpretación es correcta, honesta y justa, aunque Löwith, frente al desarrollo político alemán hipernacionalista que él padeció y le llevó al menosprecio, a la discriminación y al exilio, tuvo que desplazarse hacia el otro polo crítico y anotar que la previsión de Weber de una «democracia de liderazgo con máquina», de una democracia plebiscitaria totalmente funcionarizada, le convierte en un anticipador del futuro político de Alemania, sin que esto signifique en ningún modo

que él hubiera estado dispuesto a recorrer y aceptar ese camino, que empero abrió a otros seres funestos. «Él ha preparado el camino a un Estado de liderazgo autoritario y dictatorial, positivamente a través de que representó el liderazgo irracional “carismático” y la “democracia de liderazgo con máquina” y, negativamente, a través de la pérdida de contenido querido, a través de lo formal de su *ethos* político, cuya última instancia sólo era la elección decidida de una postulación de unos valores entre otros, al margen de cuáles sean éstos. De su tesis de que sólo un “profeta” puede decirnos lo que debemos hacer objetivamente, y dado que éste no estaría disponible, de su tesis de que entonces cada uno debería decidir por sí mismo lo que piensa hacer, en este tiempo de falta de autoridad de una decadente esfera pública; de esa tesis totalmente individualista hay sólo un paso hasta la completa inclusión en una máquina de convicciones total, bajo la voluntad de un líder con aptitud de oratoria que diga a las masas lo que éstas deben creer y hacer. Con esa abdicación de la elección libre entre posibilidades diferentes en favor del una vez elegido Führer la “decisión” propia se transforma en la obediencia decidida a un dictado, la “sujeción” en obediencia [...] El individuo liberado, que sólo era responsable de sí mismo, se convierte en una persona que está contenta de haber podido transferir la carga, difícil de sobrellevar, de la autodeterminación.»

La posición de Löwith sobre Max Weber se desliza por el filo de la navaja. Sabe muy bien que Weber tendría una total indisposición intelectual, política y moral hacia el desenlace dictatorial, guerrero y exterminador de la diferencia, pero en los enunciados y argumentos de su obra cree ver el anuncio o la previsión de ese desenlace, algo que no dejará de irritar a los weberianos y ponerlos en son de guerra. De manera diplomática, suave pero adolorida, Löwith nos quiere decir que el nacionalsocialismo alemán no fue un proyecto querido por



Weber, deseado y respaldado por él, pero sí un resultado indeseado, que se podía vislumbrar como una probabilidad a partir de su obra y que otros protagonizaron perversamente. Es una manera de recordarnos que las acciones y las ideas no sólo tienen fines motivadores sino consecuencias reales, aun si no son queridas ni previstas.

Su extraordinario artículo «Max Weber y Karl Marx» (1932) es un recorrido marcado por la densidad intelectual, pero lleno de sorpresas en sus observaciones y aleccionador, que nos plantea a los contemporáneos preguntas que con o sin nostalgia de nuestros maestros clásicos hemos estado procesando en los últimos tiempos desde otros modos de problematización y enfoques de respuesta, sistémicos, neoinstitucionalistas, por no citar las pequeñas «teorías» a las que dedicamos tiempo y que ni siquiera llegan a ser de «alcance medio». El artículo se centra en lo que para Löwith son los ejes centrales que estructuran el pensamiento de nuestros maestros sobre la modernidad capitalista-burguesa: *la racionalidad y la enajenación*, que son abordados desde el mirador de la antropología filosófica, por lo que no son una simple glósia erudita de los escritos de Marx y Weber con corolarios didácticos.

Sobre la racionalidad weberiana y sus supuestos teóricos y metodológicos hemos leído y escrito muchos y mucho. Hay obras que emparejan o rebasan las consideraciones de Löwith, pero sus dos apartados, «La "racionalidad" como la expresión problemática del mundo moderno» y «La racionalidad como condición de la responsabilidad de sí libre del singular en medio de la servidumbre general», siguen siendo un manantial de ideas que nos ayudan a entender mejor el enfoque del programa de investigación de Max Weber, sus alcances y limitaciones, así como las preocupaciones de rigidez glacial que él mismo reconoció frente al desarrollo previsible (típico-ideal) de la racionalidad del mundo moderno. Reconstruir el curso de la racionalización moderna, cómo apareció y

se asentó socialmente, cómo rompió la certidumbre de nuestras creencias y expectativas (religiosas o morales) en un orden objetivo que definía el sentido y el deber de nuestras vidas, cómo llegó a volverse el obligado modo de conducir la vida en sociedad y cómo terminó por cristalizarse como «destino» que nos ha dejado sin otras opciones de organización de la vida social, constituye el problema del tiempo moderno, nuestro problema humano y, en conexión, es un problema fundamental de la historia y sociedad digno de ser conocido, de convertirse en algo cuyo surgimiento y funcionamiento sostenido en el tiempo ha de ser explicado, así como han de ser explicados sus efectos en la organización social y su impacto en el rumbo futuro de la sociedad.

En su opinión, concebir lo moderno como tiempo, proceso y estructura de racionalidad es algo que cognoscitivamente contiene y abraza a las tesis marxistas: «Lo propio del análisis religioso-sociológico del capitalismo de Weber consiste en que él no contempla al capitalismo como el poder hecho autónomo de las "relaciones de producción" sociales, de los medios y de las fuerzas de producción, para entenderlo desde allí todo de forma ideológica. El capitalismo pudo volverse, para Weber, un poder "pleno de destino" de la vida humana sólo porque él [...] se desarrolló ya en los caminos de un "modo racional de conducir la vida"». En la mirada weberiana la interpretación marxista del capitalismo es subsumida como un lenguaje particular contenido en la gramática mayor de la racionalidad de la vida moderna. Según Löwith, «el capitalismo como tal, en su significado preeminentemente económico, es poco interpelable como el origen autónomo de la racionalidad. Más aún, la racionalidad de la conducción de la vida —en su origen religiosamente motivada— es la que ha dejado también que el capitalismo, en un sentido económico, se erija en un poder dominante de la vida». Muchos compartimos la observación de Löwith acerca de la racionalidad weberiana como

el universo de sentido de la modernidad, que contiene una realidad específica a la racionalidad financiera, productiva y comercial del capitalismo (otras manifestaciones serían el Derecho, las organizaciones jerárquico-burocráticas, la tecnología...), aun si la racionalidad capitalista hubiese sido dialécticamente reelaborada en Marx como irracionalidad sustantiva de la sociedad por la división social que genera.

Una aportación original de Löwith es recordarnos la paradoja de las raíces no racionales de la racionalidad y las irracionalidades incomprensibles que la racionalidad moderna origina. Por un lado, los poderes religiosos y las «representaciones éticas del deber», que se derivan de la religión, en el pasado fueron los elementos formadores de la conducción racional de la vida, hasta tal punto que Weber pudo preguntarse por la articulación intrínseca de la «ética protestante» con el «espíritu» del capitalismo, así como establecer sus relaciones: «La "afinidad electiva interna" de ambos es la de la *convicción* económica y la de la creencia. Ambas reposan sobre un "espíritu" general o *ethos*, cuyo portador socialmente destacado es la burguesía occidental.» Por otro lado, como advertencia ominosa frente al desarrollo incontenible de la racionalidad en la sociedad moderna, ese «espíritu universal de la "racionalidad" domina el arte y la ciencia, tanto como la vida jurídica, estatal, social y económica del mundo humano moderno. Lo que produce esa racionalización universal de la vida es un sistema de dependencia total, una "carcasa fuerte como el acero" de servidumbre [...], una "aparatación" general del hombre, un inevitable estar-inserto de cada uno en la "fábrica", en cada caso específica —de la economía o también de la ciencia—. Y "no obstante" (con un tal «no obstante» cierra Weber también la conferencia *La política como vocación*), esa *racionalidad* es justamente, para él, el lugar de la *libertad*». Puedo aceptar esta interpretación porque la racionalidad, al liberar al hombre del mito o encanto de un orden trascendente que regula y condu-

ce la vida en un solo sentido o por un solo camino, ha sido la condición necesaria para la aparición y aseguramiento de la libertad como independencia, y porque las decisiones de la libertad como autonomía y responsabilidad pueden surgir y ser eficaces sólo a condición de que se establezca una corrección causal idónea entre los medios/causas de la acción y sus fines/efectos, relación que la racionalidad ayuda a identificar y establecer.

En el primer apartado de su interpretación de Weber, Löwith nos habla de la formación de la racionalidad moderna, de su aire de emancipación y de creación de poder social, mientras que en el segundo apartado asoma su cabeza oscura la amenaza de la servidumbre general que la racionalidad del poder y el control termina por producir y que se materializa oscuramente en «las formas políticas de la burocratización y la estatalización», en la «máquina viviente» en que la sociedad llega o puede convertirse por «la especialización racional disciplinaria y la escolaridad» hasta terminar en su contrario, en la extinción de su espíritu originario, en un «espíritu coagulado», sin vida, y en la identidad que se crea entre hombre y especialista con todas las negras consecuencias que despliega esa identidad contradictoria y parcial, como está a la vista en nuestra sociedad contemporánea.

Aquí no tiene mucho sentido reconstruir y resumir el recorrido que Löwith hace de las tesis de Weber; baste recordar que el principio de racionalidad es estructural en la teoría weberiana. En su vertiente histórica la racionalidad es la criatura de Occidente y el atributo distintivo de su historia social contemporánea. En su vertiente sociológica, centrada en la ejecución y los efectos de la acción social, «la acción racional referida a fines» y «la acción racional referida a valores» son las piezas fundamentales sobre las cuales se construye y estructura el edificio teórico del orden social. Y en su vertiente metodológica la construcción de los conceptos como acciones ra-

cionales estrictas o puras es lo que permite definiciones precisas y consistentes, lo que posibilita clasificaciones y explicaciones de las acciones reales a partir de su disconformidad respecto al concepto (tipo-ideal) —«desviación del desarrollo esperado de la acción racional»—, así como explicar y comprender las acciones sociales y sus resultados. Como algo sabido, Weber vincula racionalidad con *calculabilidad y controlabilidad del mundo*, pues sin estas dos condiciones las acciones no podrían construir su sentido y tener capacidad de efectuarlo. Por consiguiente, la racionalidad implica la posibilidad de estimar los efectos o resultados que se siguen de ciertas acciones, así como la existencia de sujetos dispuestos, socializados u obligados a conducirse en sus vidas estimando las consecuencias de sus acciones. Por ello, el programa de la racionalidad del mundo supone que la producción y la comunicación social (la realidad social, podríamos decir) sean susceptibles de ser pensadas y organizadas conforme a unidades de un mismo valor unívoco y homogéneo. Esto se produce mediante la ciencia/tecnología, el Derecho y la moneda: elementos naturales, derechos subjetivos y moneda. Cuantificación, juridificación y monetarización son, así, las condiciones objetivas del cálculo y del control de las expectativas. Y estas tres racionalizaciones del mundo son la creación de Occidente, el modo de vida peculiar de Occidente, el modo hodierno o moderno de Occidente y su destino previsible. Las condiciones subjetivas o el sujeto del cálculo y control son, lógicamente y en su opinión, el empresario capitalista, el dirigente político y el tecnólogo. Si algo se le puede discutir al concepto weberiano de racionalidad, a partir de nuestras actuales preocupaciones, es que su noción de racionalidad fue elaborada en formato de escasez (al modo económico), que es algo consustancial a la sociedad, pero que dejó sin reflexión la racionalidad en condiciones de adversidad y de incertidumbre, condiciones que en el tiempo actual de la modernidad son permanentes.

El segundo apartado de Löwith se refiere a la concepción de Marx de la sociedad moderna. Para él, el hilo conductor marxista es *la enajenación*, que en parte representa la reivindicación del joven Marx, como solíamos decir en el pasado bajo la presión del cientifismo estructuralista, pero sobre todo representa la observación sorprendente de que «la interpretación específicamente económica de todos los modos de aparición de la vida humana es, según las propias palabras de Marx, sólo el resultado *último* en el cual “culmina” su revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel». El mundo burgués-capitalista, que es el objeto del análisis crítico de Marx, «se le representa a él, como hegeliano que es, como una realidad específicamente “i-rracional”, y como mundo *humano*, una *inhumanidad*, un mundo humanamente invertido». Ese giro hacia el hombre como tal, antes que como proletario, «fue la transformación de la filosofía especulativa de Feuerbach en antropología filosófica», cuyo esfuerzo inolvidable fue «transformar la filosofía autónoma del espíritu en una filosofía del hombre», de modo que, en opinión acertada de Löwith, «la crítica del hombre de la sociedad burguesa de Marx, y con ella la del mundo moderno en general, comenzó en la posición antropológica de Feuerbach», más que con Ricardo y Smith, con la consecuencia total y radical de que «Marx exige una “emancipación del hombre” no sólo política y económica, sino “humana”». Para muchos este proyecto humanista, reelaborado con la interpretación antropológica de Löwith, que se respalda en el giro de Feuerbach, es lo que sigue haciendo que el marxismo sea una visión intelectual y moralmente interpeladora, un nodo del hilo rojo y vivo de la izquierda que engarza las ideas y luchas por la emancipación, universalización y reconciliación del hombre, y que no se reduzca a otra ideología social, plataforma electoral o sistema político, o peor aún reedite las historias de horror y aniquilación social de los socialismos de poder intolerante y de doctrina de pensamiento único.



Las consideraciones sobre la filosofía hegeliana y el vuelco feuerbachiano son sugerentes y decisivas en la interpretación de Löwith, aunque pudieran ser discutidas por especialistas de filosofía o por aquellos marxistas que no aceptaron la fiebre cientifista y estructuralista en la que decayó el marxismo o que de ella ya sanaron y mantienen viva en su mente la empresa de materialización histórica que de la lógica y la fenomenología del espíritu llevó a cabo Marx, poniéndola de cabeza y convirtiéndola en movimiento humano que es, empero, bloqueado por múltiples y dolorosas contradicciones en las dimensiones cognoscitivas y prácticas de su vida, pero que por «la productividad de la contradicción», que se denuncia a sí misma y se muestra insostenible, removible, es un movimiento capaz de superar las contradicciones y avanzar hacia nuevas identidades sociales más sustanciales y universales.

Desde el supuesto antropológico de que la sociedad moderna constituye un mundo autocontenido en el que el hombre es pensado y actúa de manera enajenada, debo reconocer que un párrafo de Löwith que puso orden recapitulador en mi cabeza desde su primera lectura y que me gusta recordar fue el siguiente: «Marx persigue esa enajenación de sí fundamental y general» que experimenta el hombre en todos los campos «del orden estatal, del orden social y del orden económico modernos —esto es, del mismo “orden” que viene a nuestro encuentro, en Weber, como el destino ineludible de la racionalización— [...]: en su forma económica, política e inmediatamente social. La expresión *económica* de su problemática es el mundo de las mercancías; su expresión *política*, la contradicción entre el Estado burgués y la *sociedad* burguesa; y su expresión inmediatamente humana-social, la existencia del *proletariado*». Al análisis e interpretación de las tres expresiones existenciales de la enajenación humana, Löwith dedica la segunda parte final de su escrito. Son incontables los artículos dedicados a la

explicación y manifestaciones de la alienación del hombre en la religión, el Estado, el mercado, el pensamiento filosófico o en la cultura burguesa, conforme a las tesis marxistas, pero el mérito de Löwith es haberlas conectado y hecho interdependientes hasta convertirlas en los elementos constituyentes de la totalidad de una existencia humana invertida, inacabada, falsa, contradictoria y autodestructiva.

Löwith nos muestra progresivamente las manifestaciones y las trampas del hecho de realizarse del hombre en el mundo moderno y del creerse realizado en o mediante realidades que, a pesar de que los hombres las han producido, han alcanzado exterioridad, trascendencia, «cosificación», «fetichización», «abstracción», autonomía y soberanía, por lo que son opuestas al concepto, ser, sentido y posibilidades de la existencia humana, a pesar de que, contradictoriamente, economía, política, religión y cultura se presenten, autolegitimen y hasta autocelebren como realidades sustentadoras y potenciadoras de la libertad humana que hacen posible que ésta sea la condición universal del conjunto social. Se trata de la falsa conciencia que acompaña, nubla, mitiga y justifica la irrealización del hombre en la sociedad capitalista burguesa. Löwith repasa entonces la cosificación de la mercancía que aparentemente expresa la subjetividad del productor pero la destruye, así como la universalidad establecida del Estado burgués que, mediante el concepto de ciudadanía, expresa y garantiza supuestamente la libertad individual y la particularidad del interés privado, pero que en los hechos los contradice, bloqueando su universalización.

Son particularmente notables las consideraciones que hace Löwith sobre el estado moderno de los derechos del hombre y del ciudadano. En ellas, con agudeza, poniendo sus consideraciones en boca de Marx, expone las contradicciones enajenantes que implica el desdoblamiento producido en la sociedad moderna entre mundo privado y público, entre el

burgués y el ciudadano, entre sociedad civil y Estado, desdoblamiento que ha conducido a contradicciones de difícil conciliación intelectual e institucional o a ilusiones de emancipación y autonomía, a menos que se exploten sus potencialidades de unidad mayor de aquí en adelante. «Marx combate esa separación de los intereses particulares y generales, que a la vez contraponen al hombre viviente en ellos en una existencia preferentemente privada y una pública, como una auto-enajenación humana. Porque como *ciudadano estatal* el burgués es —en tanto él es, para sí, hombre privado— necesariamente algo otro, externo, extraño, tan extraña como permanece por otro lado su vida privada respecto al Estado. Su Estado es un Estado “abstracto” porque él se abstrae, como Estado administrativo burocrático racionalizado, de la vida real, esto es, de la vida privada de sus ciudadanos, tanto como ellos se abstraen de él como hombres individuales. La sociedad burguesa actual es, por ende, en general, el principio materializado del *individualismo*, la existencia individual, el fin último, para el cual todo es medio.» Dicho de otro modo, la universalidad que el Estado moderno pretende representar organizando y superando la fragmentación de los intereses privados y de los individuos libres, no es sino otra forma de realidad quimérica que reproduce la reconciliación ilusoria del hombre con su sociedad pero que, por su enajenación acrítica, el hombre considera que ya es una realidad o algo pronto a ocurrir.

La lectura de Löwith puede representar, para una nueva generación de jóvenes intelectuales y ciudadanos, la oportunidad de sumergirse en el mar del poderoso pensamiento de Marx y Weber, quienes reflexionaron con honestidad y rigor ejemplar acerca de las dimensiones, características, rupturas, potencialidades y contradicciones de la modernidad en las que nos encontramos, que rehacemos, que tratamos de modelar y que también nos disgustan y frustran. Será una inmersión que seguramente les hará descubrir nuevas realidades o

niveles de realidad social y también nuevos problemas que subsisten en hechos e instituciones sociales, a pesar de que se las considere terminadas, sólidas y benéficas. A lo mejor sienten el soplo de humanismo crítico y emancipador de las ideas de Marx y Weber, a pesar de sus rudas afirmaciones sobre el desencanto o la enajenación del tiempo moderno. Y ese soplo, que no tiene por qué considerarse hostil a sus modos de vida tecnológizados y de mayor independencia personal y asociada, puede hacerles aprender una gramática más estructurada e integrada para hablar de la vida en sociedad sin la superficialidad optimista o pesimista que caracteriza a mucha política, información, noticia y publicidad de nuestro tiempo. Sobre todo, podrán apreciar y acaso emular la nobleza del pensamiento y la acción que exige una racionalidad cabal, como fue practicada por Marx y Weber.

En cambio, para nosotros, que dedicamos muchos años de nuestra juventud a estudiar a este par de inolvidables maestros, la lectura o la relectura de Löwith podrá ser ocasión para no perder la memoria de problemas, respuestas y exploraciones que siguen siendo pertinentes para entender nuestro tiempo, a pesar de parecer polvorientas, y que pueden iluminar o enderezar nuestras búsquedas. Tal vez ésta sea la ocasión para reconocer ante nosotros mismos que las respuestas que hemos dado a las cuestiones que nos ha planteado y plantea la vida en sociedad y nuestra misma vida, todas seguramente honestas, pueden tener grietas y oscuridades que merecen ser remediadas o ilustradas con las ideas de las viejas reflexiones inacabadas y, en muchos puntos, también débiles de nuestros grandes maestros, entre los cuales se encuentra, por supuesto, Karl Löwith.

LUIS F. AGUILAR VILLANUEVA